

G. Stadler

Mainz 1975

Meiner Mutter

1975

Privateigentum
in Israel und im Alten Orient

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
des Fachbereiches Evangelische Theologie
an der Johannes Gutenberg-Universität zu Mainz

vorgelegt von
Gerlinde Stadler
aus
Berlin

1975



Inhaltsverzeichnis

<u>Einleitung</u>	Seite
1. Ausdrücke für "Eigentümer" und "Eigentum"	4 - 6
2. Die Entstehung des Privateigentums	6 - 15
<u>A. Der Erwerb von Privateigentum</u>	
I. Originäre Erwerbstitel	
1. Feute	16 - 20
2. Fund	20 - 23
3. Arbeit	23 - 29
4. Zuwachs	29 - 31
II. Derivate Erwerbstitel	
1. Kauf	
a) Immobilienkauf	32 - 42
b) Mobilienkauf	
α) Viehkauf	42 - 43
β) Sklavenkauf	43 - 54
γ) Frauenkauf	54 - 67
δ) Geullah	67 - 74
2. Tausch	74 - 75
3. Schenkung	
a) Landschenkung	76 - 81
b) Schenkungen an die Ehefrau	
α) Mitgift	82 - 85
β) nudunnu	85 - 89
γ) Sonstige Geschenke	90 - 91
III. Erbe	
1. Die Erbberechtigten	
a) Erbrecht des Erstgeborenen	
α) Legale Söhne	92 - 97
β) Legalisierte Söhne	97 - 99
γ) Adoptierte Söhne	99 - 102
δ) Der Erstgeborene aus einer Leviratshe	103 - 110
b) Erbrecht der Töchter	110 - 113
c) Erbrecht der Witwe	114 - 115
d) Sonstige Erben	115 - 116
e) Gründe für Israels Erbrecht	116 - 120

B. Der Schutz des Privateigentums

I. Immobilienschutz

- | | |
|---|-----------|
| 1. Verbote betreffs Grenzverrückung | 121 - 129 |
| 2. Schutzbestimmungen gegen Schädigung des Grundeigentums | |
| a) Weidefrevel | 130 - 132 |
| b) Feldbrand | 133 |
| c) Wasserschaden | 134 |
| d) Gartenfrevel | 135 - 136 |
| e) Sonstiges | 136 - 137 |

II. Mobilienschutz

- | | |
|---|-----------|
| 1. Diebstahlsverbote | |
| a) Viehdiebstahl | 138 - 141 |
| b) Menschendiebstahl | 141 - 144 |
| α) Aufnahme flüchtiger Sklaven | 144 - 147 |
| β) Ehebruch | 147 - 151 |
| c) Hausfriedensbruch mit diebischer Absicht | 151 - 153 |
| d) Diebstahl sonstiger Gegenstände | 153 - 157 |
| e) Diebstahl von Depositum | 157 - 161 |
| f) Hüterhaftung | 161 - 164 |
| g) Das alttestamentliche Pegharensverbot | 164 - 166 |
| 2. Verbote gegen Schädigung | |
| a) Viehschaden | 167 - 169 |
| b) Schaden an geliehenen oder gemieteten Tieren | 169 - 174 |
| c) Schaden an Unfreien | |
| α) Das stößige Rind | 174 - 177 |
| β) Schlagen eines Sklaven | 177 - 179 |
| d) Schaden an gewaltunterworfenen Freien | |
| α) Das stößige Rind | 180 |
| β) Verführung einer Jungfrau | 180 - 181 |

C. Die Pflichten des Eigentümers

I. Die Pflichten des Grundeigentümers

- | | |
|-------------------------------|-----------|
| 1. Das Erache- und Sabbatjahr | 182 - 186 |
| 2. Das Jubeljahr | 186 - 192 |

3. Abgaben	
a) Der Zehnte	193 - 196
b) Die Erstlinge	196 - 199
4. Sonstige Pflichten	199 - 201
II. Pflichten des Eigentümers von Sklaven	
1. Freilassung	
a) Im siebenten Jahr	202 - 206
b) Im fünfzigsten Jahr	206 - 207
c) Sklavenfreilassung im AO	207 - 209
2. Pflichten gegenüber einer Sklavin	209 - 212
3. Sonstige Anordnungen zur Behandlung von Sklaven	212 - 213
III. Pflichten in Bezug auf das kommerzielle Leben	
1. Schuldrecht	213 - 222
2. Das israelitische Zinsverbot	222 - 230
3. Pfandrecht	231 - 242
4. Bürgschaft	242 - 244
5. Maße und Gewichte	244 - 247
<u>D. Abschließender Vergleich</u>	
I. Die theologische Begründung der Gebote Israels	248 - 259
II. Realität der Gebote	260 - 264
III. Die Beschränkung des Eigentumsrechtes in Israel	265 - 272
IV. Die Sozialpflichtigkeit des Eigentums in Israel	272 - 279
Abkürzungen	280 - 284
Literaturverzeichnis	285 - 344



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41554413_0001

E i n l e i t u n g

Die Arbeit hat es sich zur Aufgabe gemacht, das Privateigentum in Israel im Vergleich zum Alten Orient darzustellen. Was unter Privateigentum zu verstehen ist, kann wie folgt definiert werden.

Wer die ausschließliche Herrschaftsgewalt über eine Sache hat, gilt als ihr Eigentümer. Wer Eigentum hat, besitzt daher die größtmögliche Verfügungsgewalt über eine Sache.¹⁾ Diese Gewalt kann einer Einzelperson oder auch einer Gruppe übertragen sein. Teilen sich mehrere Menschen die Herrschaftsgewalt an einer Sache, herrscht Kollektiveigentum. Von Individual- oder Privateigentum spricht man dagegen, wenn nur einer einzelnen Person das Eigentumsrecht zukommt.²⁾

Heute wird zwischen öffentlichem und privatem Recht unterschieden, wobei das Privateigentum in die Kategorie des letzteren fällt und dort wiederum seinen Platz unter dem Sachenrecht einnimmt. Diese Einteilung kann jedoch nicht für die "vorwissenschaftlichen Rechtskulturen"³⁾, zu denen Israel und die altorientalischen Rechte gehören, angewandt werden. Denn die so Rechtssammlungen ordnen ihren Stoff nach Sachgruppen, indem sie vom Wertvollen zum weniger Wertvollen vorgehen.⁴⁾

1) Vgl. Wendland, S. 127: "Es ist ein - überall, wo es Menschen gibt - vorfindliches Zuordnungs- und Herrschaftsverhältnis bestimmter Menschen - einzelner oder einer Mehrzahl - zu bestimmten Sachen."

Seidl, Seiten-Perserzeit, S. 52, definiert Eigentum "als Rechtsmacht, über den Gebrauch einer Sache zu bestimmen und über den von ihr verkörpertem Kapitalwert durch Veräußerung verfügen zu können".

2) Dargun, S. 103.

3) Dieser Ausdruck stammt von F. Wieacker, s. Haase, Einführung, S. 48.

4) Vgl. die Anordnung des CH vom Diebstahl des Palasteigentums zum Sklavenrecht.

Alles, was in diesen Sachgruppen Vermögenswert hat, soll in dieser Arbeit behandelt werden. Dabei muß außer dem immobilien und dem mobilen Vermögen noch das an Personen berücksichtigt werden, weil die ao Gesellschaft, Israel eingeschlossen, aus Freien und Unfreien bestand, wobei die Freien Unfreie als Eigentum besaßen.¹⁾ Deshalb gehört zur Untersuchung des Eigentumsrechtes in dieser Zeit auch das Personenrecht hinzu.

Für Israel steht das AT hauptsächlich als Quelle zur Verfügung. Es ist jedoch nicht daran interessiert, über Rechtsverhältnisse Auskunft zu geben, sondern bemüht sich, Zeugnis von Jahwes Handeln an seinem Volk zu sein. Zwar finden sich auch im AT gesetzesähnliche Corpora, aber sie tragen den "Charakter des Zufälligen, Unvollständigen und Unsystematischen".²⁾ Denn die Rechtssammlungen beinhalten z.Teil nur die Abänderungen des nicht schriftlich fixierten Gewohnheitsrechtes.³⁾

1) Während in Israel nur zwei Klassen, die Freien und die Sklaven bestanden, kennt die babylonische Gesellschaft drei Klassen. Der Freie ist der awēlum, der Sklave der wardum und zwischen beiden steht der muškēnu, der in den neusumerischen Gerichtsurkunden unter "masdā" auftaucht. Bis jetzt konnte die genaue Stellung des muškēnu innerhalb der babylonischen Gesellschaft noch nicht bestimmt werden. Meist leitet man seine Stellung von dem Verb sukenu = sich beugen ab, so daß muškēnu offenbar "eine dienstlich untergeordnete und von jemandem abhängige Person" bezeichnet (Klima, Stellung, S.27). Oder man sieht eine Verbindung zu dem auch im Hebräischen vorkommenden Wort מַסְכֵּן = arm und übersetzt "Armenstiftler" o.ä. (Fuchs, Arbeitergesetzgebung, S. 25). Seine Nähe zum Palast hat zu der Übersetzung "Palastsklave" o.ä. geführt (Schorr, S. 539, Kohler-Ungnad, Bd I, S. 107, Bd II, S.149). Neuerdings hat Kraus den Unterschied zwischen awēlum und muškēnum innerhalb der freien Bevölkerung gesucht: "muškēnum ist der normale Babylonier, awēlum der Angehörige einer Oberschicht" (Kraus, Edikt, S. 150). Haase äußert sich dazustimmend (Einführung, S. 50). Ähnlich hatte schon Szlechter den Unterschied der Klassen von Ešnunna bestimmt: awēlum = citoyen, muškēnu = simple habitant (Szlechter, Lois d'Ešnunna, S.43). Denn die Gesetze von Ešnunna weisen den muškēnu als Besitzer von Land und Haus aus (CE § 12, 13, 15, 50). Andererseits braucht nach dem CH § 198, 201, 211 Körperverletzung bei einem muškēnu nie durch Talion gesühnt zu werden wie bei einem awēlum (CH § 197, 200, 210), sondern wird wie bei einem wardum durch Bezahlung gesühnt.

2) Horst, S. 203.

3) Vgl. Fohrer, Einleitung, S. 57.

Darum muß auch die restlich erhaltene Literatur des AT außer den Rechtsüberlieferungen herangezogen werden, um das Bild von Israels Eigentumsrecht zu vervollständigen. Außerdem kann die außerisraelitische Umwelt Israels Recht erhellen. Syrien-Palästina war nämlich ein Schmelztiegel kultureller Einflüsse aus Ägypten, Mesopotamien und Kleinasien, so daß auch auf dem Rechtsgebiet mit Einflüssen auf israelitisches Denken zu rechnen ist. Hauptsächlich hat das mesopotamische Recht über seine Grenzen hinaus gewirkt. Schrift, Urkundenform und Sprache (Keilschrift) ist im sumerischen, akkadischen, altbabylonischen, elamitischen, altassyrischen, mittelbabylonischen, mittelassyrischen, hethitischen, hurritischen, neuassyrischen, neubabylonischen Recht gleich. Deshalb faßt man diese Rechte seit Koschaker unter dem Namen "Keilschriftrecht" zusammen.¹⁾ Und Alt sprach von "einer neuen Provinz des Keilschriftrechtes"²⁾, als die Texte von Ugarit entdeckt wurden. Weil sich eindeutig ein Einfluß des assyrio-babylonischen Rechtes auf den nord- und mittelsyrischen Bereich nachweisen läßt, kann auch mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß das Keilschriftrecht auf Israels Rechtsleben eingewirkt hat. Aus diesem Grunde soll das Eigentumsrecht Israels nicht isoliert, sondern auf dem Hintergrund der ao Rechtsfunde untersucht werden.

Auf den ersten Abschnitt über den Erwerb des Eigentums folgen die Teile, die sich mit dem Schutz des Eigentums und den Pflichten des Eigentümers befassen. Zwar schweigen die israelitischen Quellen weitgehend über den Erwerb, aber dafür wird der göttliche Schutz in ihnen garantiert und der Eigentümer immer wieder auf seine soziale Verantwortung, die aus seinem Besitz entspringt, hingewiesen. Daher tragen diese beiden Teile mehr theologischen als juristischen Charakter und befassen sich mit Eigentümlichkeiten Israels, die in seiner Umwelt bisher noch nicht entdeckt wurden.

1) Koschaker, Keilschriftrecht, S. 26f.

2) A. Alt, Eine neue Provinz des Keilschriftrechtes (1947), Kl Schriften, Bd 3, S. 141-157.

1. Ausdrücke für "Eigentümer" und "Eigentum"

Im Hebräischen kann die Herrschaftsgewalt über eine Sache auf zwei Arten ausgedrückt werden: entweder durch Anhängen des Suffixes an die als Eigentum zu kennzeichnende Sache¹⁾, durch einfache Anfügung des abhängigen Nomens (= der Eigentümer) mittels der Präposition ל an die als Eigentum zu kennzeichnende Sache²⁾ oder durch eine Konstruktusverbindung, dadurch daß die Sache durch einen genitivus subjectivus als Eigentum bestimmt wird.³⁾ So kann בעל, was eigentlich nur "Herr" heißt⁴⁾, in Verbindung mit beweglicher oder unbeweglicher Habe mit "Eigentümer" übersetzt werden: בעל הבית (Ex 21, 34), בעל השור (Ex 22,7 Ri 19, 22.23), בעל האשה (Ex 21, 28), בעלת בעל (Dt.22,22 Gn 20,3), בעל נעוריה (Joel 1,8).

Dieselbe Ausdrucksform findet sich im Akkadischen, Hethitischen, Ugaritischen: bēlu(m), išḫaš, b'l bezeichnen den Eigentümer, wenn sie in Konstruktusverbindung stehen wie z. B. bēl bīti (Sum.Ges. § 4, § 11 u.ö.), bēl aššatim (CH § 129, § 161), BE. EL GUD (HG I § 71, § 74)⁵⁾; b'l ' nt mḫrtt (I AB, III-IV, 27)⁶⁾.

Daraus ergibt sich, daß zuweilen בעל allein mit "Eigentümer" übersetzt werden kann (Ex 21, 29.34.36 22, 12.14 Jes 1,3 Hi 31, 39 Spr. 1,19) wie bēlum (CH §9, § 59, § 60)⁷⁾.

Eine Vokabel "Eigentum", die als Oberbegriff für alle Objekte sachenrechtlicher Herrschaft gebraucht werden könnte, fehlt im Keilschriftrecht⁸⁾ wie im alten Israel, denn נחלה und אהזה sind ursprünglich bodenrechtliche Termini⁹⁾, die wie

1) G.-K. § 33 c.b, S. 114.

2) G.-K. § 129 a S. 439.

3) G.-K. § 128, 2a, S. 435. Mit ל kann der Genitiv, der den Besitz angibt, umschrieben werden, "wenn ein Genitiv von einem Regens abhängig gemacht werden soll, welches selbst wieder aus einem Nomen regens und rectum zusammengesetzt ist, in dieser Zusammensetzung aber einen einheitlichen Begriff darstellt.", G.-K. § 129 1 b, S. 439 unter Nennung des Beispiels Ru 2,3: חלקת החרה לבעז.

4) Vgl. die Wörterbücher.

5) HG I § 45 § 57 nennen noch den "Herrn der Ackergeräte". Eine ganz altertümliche Ausdrucksweise steht HG II § 66, wo der Feldeigentümer als der, welcher das Land zuerst besät hat, bezeichnet wird. Jüngerer Datums ist daher HG I § 72, wo er BE.EL ASA (G) und HG I § 79, wo er EN ASA(G) heißt. (Vgl. Haase, Schutz, S. 115).

6) Vgl. Aistleitner, Wörterbuch, für die restlichen Stellen.

7) Das kommt dem römischen Recht nahe, wo "dominus" auch "Herr" und "Eigentümer" zugleich bedeutet.

9) Bolle, S. 113; Horst, Zwei Begriffe, S. 155. Nur an einer einzigen Stelle ist ~~היה~~ auch auf Sklavenbezogen (Lv 25, 45f).

8) Vgl. Haase, Einführung, S. 113, Anm. 518: "Wenn wir hier von 'Eigentum' sprechen, so sind wir uns dessen bewußt, daß es diesen Begriff im Alten Orient nicht gegeben hat. Man müßte vielleicht vorsichtigerweise den Begriff der 'Herrschaftsberechtigung' - im Anschluß an das Wort bēlūtu 'Herrschaft' im altbabylonischen Recht - verwenden." Ebenso Szlechter, Considérations, S. 121, Cardascia, Concept, S. 22, Korošec, Eigentum, S. 41.

סגלה¹⁾ nur dann mit "Eigentum" übersetzt werden können, wenn sie die Beziehung Jahwes zu seinem Volk bezeichnen.²⁾

Erst das altrömische Recht hat einen Begriff für "Eigentum" geprägt: dominium³⁾. Denn jetzt erst werden alle möglichen Vermögensbestandteile (Land, Tiere, Sklaven usw.) zur Sache, res, zusammengefaßt.⁴⁾ Die Abstraktion der Eigentumsobjekte ermöglichte es den Römern, ein einheitliches Eigentumsrecht, das jus fruendi, utendi et abutendi,⁵⁾ zu formulieren. Die israelitische und altorientalische Umschreibung für Eigentum unterscheidet sich vom römischen Recht in ihrer begrifflichen Begrenztheit zu den einzelnen Objekten.⁶⁾ Daher wird in dieser Arbeit zu untersuchen sein, ob das israelitische und ao Eigentumsrecht wie das römische alle Objekte sachenrechtlicher Herrschaft in gleicher Weise umfaßt oder ob sein Inhalt für jedes Objekt differiert.

1) In 1 Chr 29,3 steht סגלה als Oberbegriff für Davids Schmuck und Gold, bezieht sich also nur auf bewegliches Gut. Daher schlägt Greenberg, se^gullâ, S. 174, die Übersetzung "hoard" vor, was dem akkadischen sikiltu entspricht.

2) Israel als Jahwes סגלה : 1. Kö 8,51.53 2. Kö 21,1-4. 6. 16-18 Dt 4,20 9, 26.29 32,9 Ps 2,8 33,12 106,40 94,5 78,62.71 94,14 Jes 19,25 47,6 50,11 Mi 7,14.18 Joel 2,17 4,2 1. Sam 10,1.

Vergl. Bolle, S. 133: "In der Bedeutung Eigentum ist nah^alah sodann immer gebraucht, wenn es sich um das Verhältnis Jahwes zu seinem Volk und umgekehrt handelt."

Wenn Israel Jahwes סגלה genannt wird (Ex 19,5 Dt 7,6 14,2 26,18 Ps 135,4), möchte Greenberg, se^gullâ, S. 174, "treasure" übersetzen. PRU V, Nr. 60, Zeile 7 und 12 bezeichnet sich ein Diener des hethitischen Königs als Eigentum (sglt) der Sonne. Die Übertragung des Begriffes auf Menschen, die von einem Höhergestellten abhängig sind, ist damit auch außerhalb Israels, allerdings als Ausdruck der Höflichkeit und nicht als Kennzeichnung eines Eigentumstitels, belegt.

3) Klüber, S. 252.

4) Korošec, Eigentum, S. 41.

5) Nach Schmidt I, S. 8, soll diese Definition des Eigentums erst bei den Juristen der Renaissancezeit ihren Ursprung haben. Die allgemeine Auffassung jedoch, setzt sie im alten römischen Recht an. (Klüber, S. 253).

6) Koschaker, Fratriarchat, S. 24.

Die Unterscheidung des römischen Rechts zwischen Besitz, possessio,¹⁾ und Eigentum, dominium, wird im AO noch nicht vollzogen. "Es gilt wohl als selbstverständlich, daß der Eigentümer das Recht auf den Besitz einer Sache hat."²⁾ Allerdings gab es in der Praxis Rechtsfälle, bei denen Eigentum und Besitz auseinander fiel. Man spricht dann vom "geteilten oder funktionell beschränkten Eigentum".³⁾

2. Die Entstehung des Privateigentums

Die Frage ist ungelöst, ob es seit dem Beginn menschlicher Zivilisation auf der Erde sowohl Privat- als auch Kollektiveigentum gegeben habe. Dabei geht es hauptsächlich um das Eigentum an Grund und Boden. Privateigentum an Mobilien, wie z.B. an Waffen und Werkzeugen wird schon für die primitivste Stufe der Erdbevölkerung, die Sammel- und Jagdvölker, allgemein angenommen.⁴⁾

Im 18. und 19. Jahrhundert häuften sich die Theorien vom Ursprung des Privateigentums aus dem Gemeineigentum an Grund und Boden.⁵⁾

-
- 1) Vgl. Haase, Einführung, S. 7: "... daß die possessio eine Schöpfung der römischen Juristen ist."
 - 2) Krošec, Eigentum, S. 45.
 - 3) Haase, Einführung, S. 113.
 - 4) Schmidt I, S. 14. Außerdem unterstützt das Leben der heutigen Beduinen, bei denen Immobilien am stärksten individualisiert sind und sogar Frauen und Kinder als Träger von Eigentumstiteln fungieren, diese Behauptung. (Vgl. Henninger, Eigentumsrecht, S. 20).
 - 5) Rousseaus These mag stellvertretend für die Auffassung Montesquiens, Herders, Engels u.v.a. stehen: "Le premier qui ayant enclos un terrain s'avisait de dire, ceci est à moi et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. que de crimes, de guerres, de meurtres que de misères et d'horreurs, n'eût point épargnés au genre humain qui arrachant les pieux au comblant le fossé eût crié à ses semblables: gardez vous d'écouter cet imposteur, vous êtes perdus si oubliez, que les fruits sont à tous et que la terre n'est à personne!" In: Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, a.a.O., S. 103.

Durch die Untersuchung primitiver Völker und ihrer Lebensweise wurde der Versuch unternommen, die Existenz von Privateigentum an Grund und Boden seit der primitivsten Menschheitsstufe zu beweisen.¹⁾ Doch ein für die Menschheit allgemein gültiges Schema gibt es wohl nicht, da gerade die Beschäftigung mit primitiven Völkern zeigte, daß auch bei nahverwandten Stämmen nicht einheitlich Gütergemeinschaft oder Einzelbewirtschaftung des Bodens anzutreffen ist.²⁾

Gegen eine kontinuierliche Entwicklung vom Kollektiv- über das Stammes- und Familien- zum Privateigentum, spricht der Verlauf der Eigentumsverhältnisse an Grund und Boden in Mesopotamien.

In ältester sumerischer Zeit herrschte nach allgemeiner Auffassung ein religiöser Staatssozialismus,³⁾ der zeitweise freier Privatwirtschaft wich,⁴⁾ bis diese sich in der Hammurapi-Dynastie als alleinige Grundlage der Wirtschaft durchsetzt;⁵⁾ doch sie erlebte während der Kassitenzeit einen

1) Schmidt I, II, III; Lowie, Incorporeal Property in Primitive Society u.a..

2) Schurtz, S. 361.

Wer die Entwicklung der Zivilisation in das Drei-Stufen-Schema der Jäger-Sammler, Hirten und Bauern einteilt, sieht mit dem Seßhaftwerden der Hirten auch die Entstehung des Privateigentums an Boden gegeben (Vgl. Ginzberg, S. 400 und Dargun, S. 111).

3) Das bedeutet, daß ebenso wie im alten Südarabien (vgl. Rhodokanakis, S. 173) der Theorie nach das Land den Göttern gehörte, dessen Verwaltung den Tempeln oder Königen als irdischen Anwälten der Götter oblag. Sie teilten ihre Latifundien unter die Bürger, je nach der Anzahl der Familienmitglieder, um sie bewirtschaften zu lassen. Die Entlohnung erfolgte in Naturalien (vgl. die Weizen- Brot- Woll- Lohnlisten bei Deimel, Sumerische Tempelwirtschaft). Zum ganzen s. Schmökel, Sumer, S. 81-84.

4) Urukagina von Lagasch (ca. 2400) sieht sich gezwungen, die säkularisierten Güter des als Vertreter des Gottes amtierenden Fürsten, Ensi oder Lugal genannt, wieder der Göttin Ningursu zurückzugeben (Text bei Klima, Altertum, S. 73). Also muß spätestens unter seinem Vorgänger Lugalanda der Schritt zur Privatwirtschaft vollzogen worden sein. - Urukaginas Reform kann nicht von langer Dauer gewesen sein, denn in der Ur III Zeit bemüht sich noch einmal Gudea von Lagasch um eine sum. Renaissance (vgl. Falkenstein, Inschriften, S. 6-16).

5) Vgl. Rémy, vol, S. 9.

Rückfall ins Kollektiveigentum.¹⁾

Daß es aber auch im ältesten Mesopotamien, bei den Ägyptern, Hethitern und Syrern Privateigentum an Grund und Boden zu allen Zeiten gegeben hat, zeigen Kauf- und Schenkungsurkunden,²⁾ respektive Berichte darüber, denn "nemo plus iuris transferre potest, quam ipse habet"³⁾ sowie Schutzbestimmungen für das Eigentum des einzelnen, die im 2. Kapitel dieser Arbeit behandelt werden.

1) Davon legen die Grenzsteine, kudurru, dieser Zeit Zeugnis ab. Auf ihnen wird der Übergang eines Landstriches von einem Stamm an eine einzelne Person mitgeteilt. Text und Übersetzung einiger Grenzsteine bei: Scheil, Mémoires; Cuq, Études, S. 128 ff. Nach Cardascia, Institutions, S. 63, war die Bewirtschaftung jedoch nicht kollektiv. Steinmetzer, Grundbesitz, S. 10, nimmt die Existenz von Privateigentum an Boden neben dem Kollektiveigentum zusätzlich an.

2) Für Mesopotamien: Deimel, Wirtschaftstexte, hat 29 Urkunden aus Schurruapak (2500) veröffentlicht, von denen drei (30, 31, 35) einen Hauskauf und acht (32-34, 36-40) einen Feldkauf bezeugen. Vgl. auch Edzard, Zwei altsumerische Schenkungsurkunden. In der Akkad-Zeit zeugt der Kauf von über 1200 Morgen des Kaisers Melištusu (Übersetzung des Obeliskens bei Morgan, Délégation en Perse II, S. 6 ff) von Privateigentum. Für diese Deutung tritt Schmökel, Kulturgeschichte, S. 56 und 57 ein. Dagegen: Klima, Gesellschaft, S. 97 und Diakonoff, Sale of Land, S. 19 - 29, für die der Obelisk Melištusu gerade das Eigentum eines ganzen Dorfes erweist, weil beide in dem Verkäufer (LUGAL) den Repräsentanten einer Gemeinschaft sehen. Auch für die Ur III Zeit weist Pettinato, Untersuchungen, S. 34f, Privateigentum an Feldern in beschränktem Umfang nach durch den Verweis auf die Prozeßurkunde Nr. 110 bei Falkenstein, Gerichtsurkunden II, S. 186.

Für Ägypten: Adams, Fragen, S. 21, besureitet das ausschließliche Königeigentum an Grund und Boden für das AR. Ebenso Pirenne, Introduction, S. 18 und Scharff-Seidl, S. 46. Bei den Hethitern wird meist der König als oberster Eigentümer von Grund und Boden angesehen, doch das ist höchst zweifelhaft (Diakonoff, Gesellschaft, S. 314). Dagegen sprechen Landschenkungsurkunden von seiten des Königs (Kriemschneider, Die hethitischen Landschenkungsurkunden und ders., Lehnswesen. Vgl. auch Cuq, Lois hittites, S. 396: "Le régime de la propriété chez les Hittites est celui de la propriété privée." Für den Syrischen Raum: Kaufurkunden PRU III, Nr. 15.37 - 16.114 15.119 15.139 15.190 16.133 16.147 16.261 16.281 16.284; Verkaufsurkunden PRU III, Nr. 15.136 15.150 16.131 u.a..

3) Seidl, Saiten- und Perserzeit, S. 52.

Für die Entstehung des Grundeigentums in Israel stehen sich ebenfalls die These vom ursprünglichen Gesamteigentum, aus dem sich das Privateigentum als einzig vorherrschendes entwickelte,¹⁾ und die vom ausschließlichen Individualeigentum²⁾ seit dem Zusammenschluß der einzelnen Stämme zu Israel gegenüber. Die Synthese, nämlich das Nebeneinander beider Arten, entspricht den historischen Tatsachen.

Da Urkunden für die Erschließung des israelitischen Eigentumsrechtes fehlen,³⁾ wird versucht, aufgrund einer Untersuchung der Ausdrücke für Landeigentum, einen Aufschluß über die Grundeigentumsverhältnisse nach der Landnahme⁴⁾ zu erhalten.

Die Landnahme vollzog sich zum Teil durch kriegerische Eroberung.⁵⁾ Darauf weist die Bezeichnung Israels אֲשֶׁר יִשְׂרָאֵל⁶⁾ denn das Verb יִשְׂרָאֵל heißt: mit Gewalt in Besitz nehmen.⁷⁾ Es setzt daher ursprüngliche Eigentümer, im Falle Israels die Kanaanäer, voraus.⁸⁾

1) Lurje, S. 19; Balscheit, Botschaft, S. 18, Schmidt, Bodenrecht, S. 19 u.a..

2) Bolle, S. 173.

3) Ein einziger Liegenschaftsverkauf eines Israeliten aus Gezer an einen Fremden um 650 v. Chr. in assyrischer Sprache ist überliefert. S. Horst, Eigentum, S. 203.

4) Für die nomadische Epoche ist eine kollektive Nutzung des weidelandes, wie sie bei den heutigen Beduinen üblich ist (Henning, S. 14), anzunehmen (Bolle, S. 3f). Vgl. Gn 13 den Streit zwischen Abraham und Lot um die gemeinsam benutzte weidefläche.

5) Noth, Geschichte Israels, S. 67; Maass, Hazor, S. 112 - 117; bes. 114ff, vgl. auch Yadin, Excavations at Hazor, Biblical Archaeologist 19, 1956, S. 2 - 12, IEJ 6-9, 1956-1959.

6) אֲשֶׁר יִשְׂרָאֵל der Stämme: Dt 2,5.9.12.19 Jos 1,15 12,6.7.

אֲשֶׁר יִשְׂרָאֵל des Volkes: Dt 2,5.9.12.19 2 Chr 20,11 Ps 61,6.

אֲשֶׁר יִשְׂרָאֵל des einzelnen: Dt 3,20 Jer 32,8.

7) Vgl. Gesenius, S. 321. Dreyfus, L'héritage, S. 5, sieht den ursprünglichen Sinn des Verbes in Mi 6,12 ausgedrückt und übersetzt: "presser, fouler".

8) Gn 28,4 soll Abraham Kanaan erobern; ebenso meint das Bt'n Kanaan, wenn es von dem zu erobernden Land spricht: 1,8 4,1.5 4,22.26 6,18 7,1 9,4 u.ö.

Eroberung des Landes der Enakiter: K'n 14,24 Dt 2,21f.

Eroberung des Landes der Amoriter: Dt 2,24 Ri 11,21.

Eroberung von Basan: Neh 9,22 Dt 4,47.

Jan erobert Lesem: Jos 19,47 - Eroberung von Sihon: Dt 2,31.

Eroberung Edoms: Am 9,12. In der Zukunft wird Israel noch einmal das Land erobern: Jer 49,1 Ob 17.19.20.

Fremde Völker als Subjekt: Hab 1,6 Ez 33,24ff 35,10 7,24 Jer 8,10 Ps 83,13 2.Kö 17,24 Ri 3,13.

Nach Bolle erhielten die Teilnehmer an einem Feldzug einen Anteil am eroberten Gebiet, welchen Bolle in dem נחלה bezeichneten Grundeigentum wiedererkennt.¹⁾ Daß die ירשה nicht für immer das Eigentumsrecht auf das Land gründete, zeigt die unfreiwillige Wanderung des Stammes Dan (Ri 18), der sich nach Ri 1,34f im westlichen Hügelland bei Jerusalem anzusiedeln versucht hatte, aber von den Philistern vertrieben wurde.

Auch Horst deutet נחלה auf das erstmals bei der Siedlung an die Familien verteilte Land²⁾. Die Zuteilung an Familien bedeutet nicht die Annahme eines Kollektiveigentums, denn das Oberhaupt der Familie, in Israel der Vater, gilt als tatsächlicher Eigentümer des Landes.³⁾ Jedoch nimmt Horst wie Alt⁴⁾ eine friedliche Landnahme hinter dem Ausdruck נחלה an, nämlich die Urbarmachung des Bodens von Gruppen israelitischer Familien. Aufräumung⁵⁾ und Rodung des Landes konnte natürlich nur in den von den Kanaanäern noch unbesiedelten Gebieten vorgenommen werden.⁶⁾ Da die Erlangung des Eigentumsrechtes an Ackerland für den, der es anbaufähig macht,

-
- 1) Bolle, S. 113: "nah^alah ist das Stück des eroberten Landes, das der Jahwekrieger als persönliches Lehen, als Anteil von der unbeweglichen Beute von der Hand Jahwes empfängt." Leider bezeugt dies nur eine sehr späte Stelle: Dan 11,39.
 - 2) Horst, Eigentum, S. 206.
 - 3) Vergl. Dargun, S. 3: "Das Eigentum der, in einem Hause wohnenden, aus den nächsten Verwandten bestehenden Familie, soll jedoch zum individuellen, nicht zum Gesamteigentum gezählt werden, weil fast überall ein einzelnes Mitglied der Familie, sei es der Vater ... oder die Mutter ... als einzige Eigentümer des Hauses, Geräthes, Feldes u.s.w. gelten."
 - 4) Alt, Anteil, S. 349f.
 - 5) Caspari, BB, S. 105, sieht diesen Vorgang in Ex 22,6 beschrieben. Anspielungen auf Urbarmachung des Bodens finden sich außerdem Hos 10,12 und Jer 4,3.
 - 6) Im alten römischen Recht galt die occupatio einer res nullius als erste und hauptsächlichste Quelle des Eigentums (Schmidt I, Eigentum, S. 26).

im ao. Recht sanktioniert ist¹⁾, werden analog dem ao Eigentumsrecht israelitische Familien Anspruch auf den Boden geltend gemacht haben.

Das erworbene Land (kriegerisch und friedlich) dürfte durch Auslosung verteilt worden sein,²⁾ da sonst keine gerechte Aufteilung wegen der unterschiedlichen Fruchtbarkeit des Bodens gewährt werden kann. Hinweise auf diesen Brauch finden sich Mi 2,5 Jes 34,17 Ps 16,5. Diese Stellen berichten, daß der verlorste Ländteil mit der Schnur, חבל ,

1) Codex Ur-Nammu, § 36 in der Übersetzung von Korošec, Novi Fragmenti, S. 176: "Wenn ein Mann ohne Rücksicht auf die Rechte (des Eigentümers) das Feld oder Grundstück eines (anderen) Mannes in Angriff genommen und es beackert hat, der Eigentümer ihn (alsdann) (gerichtlich) verfolgt und ihm das Abernten vereitelt hat, (so) wird dieser jedes Erbsatzanspruches für seine Arbeit verlustig gehen." Die Klammern sind Bestandteil des Zitates.

Vgl. MAG B § 19. Nach Cuq, Lois hittites, S. 398, bestätigt auch HG I § 39 dieses Recht.

Mit Haase, Schutz, S. 115f, und Korošec, Novi Fragmenti, S. 177, deute ich den Passus des § 166 HG II: "Samen auf Samen säen" als willkürliche Aneignung eines schon bestellten Feldes. (Gegen Friedrich, Hethitische Gesetze, Anm. 7 zu § 166, der in dem Paragraphen ein religiöses Tabu analog zu Dt 22,9 und Lv 19,19 erblickt). HG II § 66 ist demnach auch ein Zugeständnis des Eigentumsrechtes für den, der das Land zuerst kultivierte.

Bei der Anlage eines Gartens gelten etwas abgeänderte Gesetze: CH § 60 - § 65 gestehen dem Gärtner im fünften Jahr die Hälfte der bestellten Feldflur zu. (Vgl. LI § 8 zu CH § 61).

MAG B § 12 besagt, daß der, welcher einen Garten anlegt, einen Brunnen gräbt oder Bäume auf dem Grundstück seines Nachbarn wachsen läßt, Eigentümer des Feldes wird, wenn der ursprüngliche Eigentümer nicht einschreitet. Allerdings muß er ein gleich großes Feld, das aber nicht so guten Boden zu haben braucht, an den vorherigen Eigentümer abtreten. Wenn er es nicht tut, geht er seiner Erträge verlustig (MAG B § 13).

Aus den Kaufverträgen aus Susa geht dasselbe Prinzip hervor: Wenn der Verkäufer schon sein Feld besät hat, hat der Käufer noch kein Anrecht auf die Ernte. Vgl. Nr. 278, 8-9 bei Cuq, Le droit élamite, S. 167: "... Si Abu (Verkäufer)... (a semé) du sésame et si I. (Käufer) aussi bien le prend, il l'apportera et le rendra (à Abu et autres)..."

2) Bolle, S. 142: "Es hat den Anschein, als wäre bei der Landnahme an den einzelnen Jahwekrieger sein Anteil am eroberten Land durch das Los verteilt worden." Vgl. Alt, Anteil, S. 350 und Horst, Eigentum, S. 206. Auch die assyrischen Lehen und die von Nuzi wurden durch Los verteilt (De Vaux, S. 266).

abgemessen wird. גורל , was ursprünglich Lossteinchen heißt, und חבל (urspr. Sinn in Jes 33,20) wurden später selber für das durch sie zugewiesene Land gebraucht.¹⁾

Nun scheint für manche Forscher eine Landverlosung nur dann sinnvoll, wenn sie periodisch wiederholt wird, damit jede Familie einmal den guten, mittleren oder schlechten Boden bewirtschaften muß.²⁾ Daher schließt De Vaux aus der Verwendung des Ausdruckes חבל im AT, daß ein im modernen Palästina bestehender Brauch, die jährliche Neuverlosung des Ackerlandes, auch damals bestanden haben muß.³⁾ Galling rekonstruiert den Vorgang der Verlosung des verfügbaren Ackerlandes (Allmende) nach Jes 8,1, indem er גרל in גרל konjiziert⁴⁾ und darin ein Allmende-Blatt sieht, das den Namen des Anteilberechtigten trägt. Dieser Hinweis auf eine periodische Neuverlosung ist aber sehr unsicher.

Derartige Behauptungen implizieren die Annahme eines Kollektiveigentums,⁵⁾ zumindest eine Oberhoheit der Stämme über das Land,⁶⁾ wie sie die Landnahmeberichte des Josuabuches nahelegen: Alle Stämme erobern in gemeinsamen Angriffen das Ost- und Westjordanland. Danach verteilt Josua als ihr Führer durch das Los⁷⁾ die eroberten Gebiete.⁸⁾ Der dem Stamm

1) Jos 17,5. 14 19,9.

2) Vgl. Kohler, S. 217 und Lurje, S. 6.

3) De Vaux, S. 267.

4) Galling, Bodenrecht, S. 213

5) Kübel, S. 30.

6) Balscheit, S. 18.

7) Jos 19,51 Num 26,53.56.

8) Juda: Jos 15,1 Ri 1,3.

Joseph: Jos 16,1 Ri 17,14.

Manasse: Jos 17,1

Benjamin: Jos 18,11

Simon: Jos 19,1 Ri 1,3

Sebulon: Jos 19,10

Issachar: Jos 19,17

Asser: Jos 19,24

Naphtali: Jos 19,32

Dan: Jos 19,40.

zum Bewohnen und zur Nutzung zugeteilte Boden wird נחלה genannt.¹⁾ Die Behauptung vom Gesamteigentum Israels an Kanaan kann sich nur auf die dtn und dtr Ausdrucksweise stützen, die eine נחלה Israels kennt.²⁾ Aber hierbei handelt es sich um durchweg späte Theorien,³⁾ wie auch die Tatsache beweist, daß der große Stamm Manasse nur ein Los erhält,⁴⁾ und Juda sich Ri 1,3 erst das Gebiet erkämpfen muß, das ihm durchs Los zufiel. Für den theoretischen Charakter dieser Landverteilung an die Stämme spricht auch die Tatsache, daß nicht beachtet wird, daß ein Stamm sich vergrößern oder verkleinern kann. Außerdem würde eine regelmäßige Neuverlosung des Nutzlandes Bemühungen um die Steigerung der Bodenerträge lähmen. Horst nimmt daher Gemeindeland mit periodischer Neuverlosung nur da an, wo Viehwirtschaft mit subsidiärem Ackerbau (Gerste) betrieben wurde.⁵⁾ Dieses Land unterscheidet er jedoch von der נחלה,⁶⁾ so daß die Verlosung des Bodens in Israel bei der ersten Besitzergreifung ein für alle Mal geschah (Ex 32,13) und nur im Falle eines Verlustes, z.B. durch feindliche Eroberung oder durch Enteignung wiederholt werden kann. Das erklärt die Aufnahme dieses Ritus' in den Landverteilungstheorien der exilischen Zeit.⁷⁾

1) Jos 13,7 14,2 18,2.4.7 19,51.

Auch schon Dt 3,18 19,7 für Ruben, Gad und Halb-Manasse und Dt 10,9 12,12 14,27.29 18,1f für Levi.

2) Dt 4,21.38 12,9 15,4 19,10 20,16 21,23 24,4 25,19 26,1 Jos 11,23 13,6 23,4 1.Kö 8,36 (2 Chr 6,27) Jer 3,19 12,14 17,4.

3) Die Beschreibung der einzelnen Heldentaten in Ri 2-6 kommt dem historischen Tatbestand näher (Fohrer, Einleitung, S. 233).

4) Jos. 17,14. Auch dem Stamm Dan ist sein Gebiet zu klein, so daß er sich noch etwas dazu erobern muß (Ri 19,40).

5) Horst, Recht und Religion, S. 64.

6) Horst, Zwei Begriffe, S. 148.

7) Ez 45,1 47,22

In der Quellschicht P: Num 26,55f 33,54 34,13

Jos 14,2 15,1 16,1 17,1 18,11 19,1.10.17.24.32.40.51.

Gegen die Annahme einer Kollektivnachalah spricht auch einerseits der Sprachgebrauch נחלה (Ps 16,16) und אִישׁ נַחֲלָתִי¹⁾ sowie die Verbindung von נחלה mit Einzelpersonen²⁾ im AT und andererseits das Vorkommen des Verbes nahâlum in Mari und des Ausdruckes nhl in Ugarit als terminus technicus des Bodenrechtes in Bezug zu einer einzelnen Person. PRU III 16.251, Zeile 7 bekommt Šawittenu vom König eqlât na-ḥa-li, Felder aus dem Patrimonialvermögen, wie Nougayrol übersetzt. Ein ähnlicher Vorgang ist in ARM VII Nr. 12 bezeugt. Ein LUGAL³⁾ überträgt⁴⁾ an einen einzelnen ein Stück königlichen Landeigentums. in ARM VII Nr. 11 wird von einem auf gemeinsamen Weidegebieten lebenden Stamm, den Söhnen des Hauses Awia, ein Stück Land an einen "Bruder"⁵⁾ als Eigentum übertragen. Wiederum ist dafür das Verb na-ḥâ-lum gebraucht.⁶⁾ Durch dasselbe Verb beurkundet ARM VII Nr. 13 eine Übertragung eines unbebauten Landteiles an einen einzelnen, der allerdings Geld dafür gibt.⁷⁾

נחלה ist demnach wie im AT auch in Ugarit und Mari das dem einzelnen übereignete Landteil. Erst später (dtn, dtr) wurde dieser ursprüngliche Sinn im AT auf den Stamm übertragen.⁸⁾

Auffällig ist auch das Zukunftsideal der Propheten, was die Vermutung nahelegt, daß keine Art von Kommunismus in Israels Gründungszeit bestanden hat. Denn Mi 2,2 sieht die alten Ordnungen in der Zuteilung an einen jeden von einer נחלה

1) Jos 24,28 Jer 12,15 Ri 2,6 21,24 Neh 11,20.

allein: Mi 2,2 Ru 4,5.10.

vgl. auch Jes 54,17 Ps 37,18 Prov 7,11.

2) נחלה יעקב Jes 58,14. Ähnlich wird die נחלה Jakob allein in Ps 105,11 (1 Chr 16,18) zugesprochen. Die Töchter Zelophads erhalten נחלה in Num 27,4-11 36,2 Jos 17,4. Josuas נחלה : Jos 19,49f 24,30 Ri 2,9.

3) Boyer, Études, S. 193, übersetzt: vice-roi.

4) Hier ist das Verb na-ḥâ-lum gebraucht. Boyer, a.a.O., S. 194, übersetzt: allotir, apportionner.

5) Noth, Ursprünge, S. 18, sieht in dem Bruder einen königlichen Beamten.

6) Vgl. Boyer, Études, S. 190.

7) Noth, Ursprünge, S. 19, spricht von einem vorkappten Kauf.

8) Gegen von Rad, Verheißenes Land, S. 13, der den Begriff schon bei JE sowohl für die Sippe als auch für den Stamm

und einem Haus wiederhergestellt und kann sich nichts Besseres vorstellen, als daß jeder unter seinem Feigenbaum und Weinstock sitzt (Mi 4,4),¹⁾ obwohl gerade er die Auswüchse des Privateigentums in der Königszeit hart tadelte (Mi 2,2a).

Vorherrschend war für Israel seit seiner Landnahme das Privateigentum an Grund und Boden, die Zuteilung einer נחלה an das Familienoberhaupt. Daneben kann mit Horst ein im AT schwach bezeugtes Gemeindeland angenommen werden. Privateigentum als Anteil des einzelnen aufgrund seiner Mithilfe bei der Eroberung oder Urbarmachung des Landes stellt aber den Normalfall dar.

1) Vgl. Jer 12,14f 1. Kö 5,5 Sach 3,10.

A. DER ERWERB VON PRIVATEIGENTUM

=====

I. Originäre Erwerbstitel

1. Beute

In der Einleitung wurde der immobile Teil der Beute des israelitischen Kriegers schon erwähnt. Die bewegliche Beute (שלל)¹⁾ kann sich nach dem atl. Befund vorwiegend aus Vieh Gold und Silber und Menschen zusammensetzen. In den einzelnen Fällen wird der Inhalt der Beute verschieden bestimmt:

1. Sam 30,20 und Dt 2,35 wird das Vieh als Beute genannt, während Dt 13,15.16 gerade das Vieh und die Bewohner der Stadt von der Beute, die mit der Stadt verbrannt wird, unterscheidet. So setzen auch Jos 8,2.27 11,14 jedesmal ein, zwischen בהמה und שלל, woraus deutlich wird, daß es sich um zwei unterschiedliche Dinge handelt. Innerhalb der dtm Kriegsgesetze zählt Dt 20,14 Frauen, Kinder und wiederum Vieh zur Beute. Auch die Beute des Midianiterfeldzuges besteht nach Num 31,9 aus Frauen, Kindern und Vieh; Nu 31,26 nennt Menschen allgemein und Vieh. Außer Vieh werden nach Jos 7,21 22,8 noch Edelmetalle und Kleidung genannt.

בז allein oder im Zusammenhang mit שלל drückt die Handlung des Plünderns aus.²⁾

Die Praxis des Beutemachens wurde auch von den anderen ao Völkern angewandt und spiegelt sich in Sach 2,13 und Hab 2,8 wider. Die Wurzel שלל drückt im Assyrischen denselben Sachverhalt aus: ašalālu = Plündern, šallatu = Beute.³⁾

1) Num 31,32 bezeichnet בז die Beute (Stoebe, Raub und Beute, S. 352).

2) Gn 34,29 l.c. Sam. LXX Syr (von Rad ATD 4), so daß כל-אשר בבית das Geplünderte ist.
Mit ל zur Angabe des Handelnden und späteren Eigentümers: Dt 2,35 3,7 20,14 Jos 8,2.7 11,14.

3) Vgl. Delitzsch, Wörterbuch; Schrader, S. 650, ordnet שלל unter die babylonischen Lehnsworte ein.

In ihren Inschriften rühmen sich die Könige, Vieh¹⁾ und Menschen²⁾ erbeutet zu haben.

Die Beute wurde wie das eroberte Land unter die am Feldzug Beteiligten aufgeteilt. 1. Sam 30,24 läßt einen alten militärischen Brauch durchschimmern, nach dem der Anteil der Beute³⁾ für diejenigen, die beim Gepäck blieben, dem Troß,⁴⁾ genau so groß ist, wie der der kämpfenden Truppe. Der Priesterkodex führt diese Satzung auf Mose zurück und erweitert die Aufteilung derart, daß selbst die zivile Bevölkerung Anteil erhält (Num 31,26). Deshalb entläßt Josua Ruben, Gad und Halb-Manasse (Jos. 22,8) mit dem Befehl, ihre Beute mit ihren Brüdern, d.h. den im Ostjordanland zurückgebliebenen Israeliten zu teilen. Ri 5,30 teilt jedem Krieger mindestens eine Kriegsgefangene zu.

Die verteilte Beute ist zunächst das uneingeschränkte Eigentum des Siegers, mit dem er machen kann, was er will, deren Teilung unter Jubel geschieht.⁵⁾ Mit פָּדָה wird der Anteil des einzelnen am Erbeuteten bezeichnet,⁶⁾ mit dem Verb חָלַק der Vorgang des Teilens.⁷⁾ Während Num 18,20 Dt 10,9

1) Assurb Sm 274,27 285,6 (Delitzsch, Wörterbuch, S. 662).

2) Für die altbabylonische Zeit vgl. AOT, S. 337, Z.29/30; S. 339, Text B Kol III für die ass. Zeit. Für Ägypten: Zwei Beutelisten Thutmosis II, AOT, S. 86/87.

3) Zur Klärung, woraus die Beute hier bestand, ob nur das von den Amalekitem in Ziklag eroberte oder auf ihrem gesamten Feldzug eingenommene Gut, vgl. Stoebe, Raub und Beute, S. 342/343.

4) V. 10 nennt als Grund des Zurückbleibens Müdigkeit, weshalb in V. 22 die Gruppe schlimm und nichts nützig genannt wird.

5) Jes 9,7 wird dieser Jubel dem Erntejubel verglichen.

6) 1. Sam 30,24 Gen 49,27 Ri 5,30 Ex 15,9 Ri 22,8 Jes 9,7 33,23 53,12 Gen 14,24.

7) Kal: Jos 22,8

Piel: Gen 49,27 Ex 15,9 Ri 5,30 Ps 68,13 Jes 53,12 Stoebe, Raub und Beute, S. 346, versteht die beiden letzten Stellen prädikativ.

Dt 12,12 14,27.29 18,1 חלק noch im Gegensatz zu נחלה gebraucht wird - die Leviten erhalten weder Anteil an mobiler noch an immobiliter Beute¹⁾ - und 2. Sam 20,1²⁾ die Männer von David abfallen, weil er ihnen weder נחלה noch חלק gegeben hat, ist in dtr. und priesterlicher Spekulation der Terminus חלק auf den Landanteil der einzelnen Stämme übertragen worden und in demselben Sinn wie נחלה gebraucht.³⁾ Aber das freie Verfügen über die Beute wird durch den Bann eingeschränkt, indem entweder die gesamte Beute oder ein Teil an Jahwe, der den Sieg ermöglichte, abgegeben wird. 1. Chr 26,27 bleibt es unbestimmt, worin der an das Gotteshaus abgetretene Teil besteht. Unterschiedlich ist auch der Umfang des dem Bann verfallenden: Nach Jos 6,18 besteht der Bann im Töten der Tiere und in der Abgabe des Goldes und des Silbers in den Schatz Gottes. Das widerspricht einerseits Dt 2,34ff 3,6.7, wo die Menschen zwar getötet, das Vieh aber lebend bleibt und andererseits Dt 7,26, wo das Gold und Silber zum Banngut gerechnet wird.⁴⁾ Diese Unsicherheit, was zur Beute, d.h. zu privater Verfügung, und was Jahwe, d.h. zum Bann, gehörte, erklärt die Überlieferung von Sauls Verwerfung (1.Sam 15). Hier rügt Samuel, daß das Vieh öffentlich zur Beute abgesondert wurde. Die

1) vgl. Bolle, S. 153.

2) vgl. 1.Kö 12,16 2.Chr.10,16.

3) Ez 48,8.21 45,7. Ebenfalls als Landanteil in 2.Kö 9,10 (36) 37.
Nach Breyfus, L'héritage, S. 11ff, ist auch Hos 5,7 und Am 7,4 im Sinne von נחלה zu deuten. Ebenso: Bolle, S. 154. von der neutralen Bedeutung "Teil" kommt es zu dem Sinn "Eigentum" für die Beziehung Israels zu Jahwe und umgekehrt: Israel (Dt 32,9) und Juda (Sach 2,16) als Jahwes חלק; Jahwe als חלק von Jakob (Jer 10,16 51,19) von Ruben, Gad und Halb-Manasse (Jos 22,25.27) der Frommen (Ps 73,26 119,57 148,6).

4) Zur unterschiedlichen Bannpraxis vgl. außerdem: Dt 20,13ff Jos 8,26 10,28 11,11f 1.Sam 30,26 2.Sam 8,11 1.Kö 7,51 15,15 2.Kö 12,19.

gesamte Beute, Wertvolles und weniger Wertvolles (1.Sam 15,9), sollte für Jahwe (V 1) gebannt werden. Num 31,18.19 steht zwischen der gänzlichen Absage an die Beute und der vollständigen Verfügungsgewalt über sie: Die unverheirateten Mädchen bleiben am Leben, müssen aber wie die Krieger erst an einer Reinigungszeremonie teilnehmen. Diese humane Praxis setzt auch Dt 21,10ff voraus.¹⁾

Die israelitische Bannpraxis deutet auf einen wesentlichen Aspekt des israelitischen Eigentumsverständnisses. Weil man sich in Israel immer bewußt war, daß Jahwe der eigentliche Sieger war (Ri 5,13 4,14-16) und ihm damit Eigentumsrecht an der Beute zustand, konnte der Israelit nicht uneingeschränkt über die Beute verfügen. Die Bannpraxis drückt in Israel die Anerkennung des höheren Eigentümers Jahwe aus. Er erhält einen Teil des eroberten Gutes als Opfer (1.Sam 15).

Der Bann ist auch für Mari nachgewiesen. Assakam akalum bedeutet "sich am Banngut vergreifen"²⁾. Dieses Banngut kann Göttern³⁾ oder dem König⁴⁾ gewidmet sein. Es ist ihr Eigentum, und wer sich dennoch an ihm vergreift, muß 3 1/2 Minen Silber zahlen.⁵⁾

1) Das Dt stellt die Kriegsgefangene über eine Sklavin, wenn ein Israelit sie geheiratet hat. Jirku, AO-Komm., S. 100, vergleicht diese Bestimmung mit MAG A § 41. Ob es sich aber hier um eine Gefangene handelt, ist fraglich, denn die Übersetzungen differieren. Haase, Rechtssammlung, S. 104/105, nennt sie "Eingesperrte" und in AOT, S.418, ist sie als Haremsfrau qualifiziert.

2) Malamat, S. 40.

3) ARM VIII 6,9-11: Dagon, Shamshi-Adad, Iarur-Mer.

4) ARM VIII 85,3-5.

5) ARM VIII 1,28-31.

Vom moabitischen König Meša ist bekannt, daß er 7000 Männer, Knaben, Frauen, Mädchen und Sklavinnen der Gottheit 'Asthartemoš gebannt hat.¹⁾

Es ist hier nicht der Ort, über den Bann ausführlich zu handeln,²⁾ da nur der Nachweis erbracht werden sollte, daß in Israel genau wie im AO in der Beute eine primäre Erwerbsmöglichkeit bestand. In Israel wurde aber aus dem Glauben, daß Jahwe der eigentliche Sieger der gewonnenen Schlachten war, die Beute ihm z.T. oder vollständig gebannt. Obwohl auch Meša für eine Gottheit bannt und in Mari ein assakum der Götter bezeugt ist, kann man in der Ausrottung der Menschen und der gesamten Bannpraxis nicht mehr als die Befriedigung der Rachsucht der Sieger³⁾ und kein Opfer im Sinne von 1.Sam 15 erkennen. In Israel hat der Bann eine ausschließlich religiöse Funktion.⁴⁾

2. Fund

Das Finden von Sachen gehört ebenfalls zu den originären Erwerbstiteln;⁵⁾ Allerdings muß man damit rechnen, daß es sich vorwiegend um verlorenes Eigentum handelt.

Im AT ist im BB und Dt das Finden von Tieren geregelt. Dt 22,1 befiehlt, Rind oder Schaf, das dem Volksgenossen⁶⁾ auf irgendeine Weise davongelaufen ist, dem Eigentümer zurückzubringen. Das setzt allerdings voraus, daß der Finder ihn kennt. Die Tiere werden in der Regel Eigentumsmarken getragen haben.⁷⁾ Eine Belohnung für die Tat ist nicht in

1) AOT, S.441.

2) S. dazu die ausführliche Arbeit von Dekkers, Der Kriegerherem und das Naturrecht. Mit einem religionswissenschaftlichen Vergleich. Diss. Wien 1964. Dort auch die neueste Literatur.

3) Vgl. Assurbanipals Strafgericht in Akko, AOT, S. 359.

4) Malamet, S. 46.

5) Horst, RGG III, Sp. 363.

6) nx wurde mit Jirku, Weltl.Recht, S. 94, als Volksgenosse gedeutet.

7) Haase, Anzeigenpflicht, S. 378.

Aussicht gestellt.¹⁾

Das ältere Gesetz im BB (Ex-23,4)²⁾ verpflichtet den Finder sogar im Fall, daß der Ochse oder Esel³⁾ seinem Widersacher im Rechtsstreit⁴⁾ gehört, das Tier zurückzubringen.

Falls der Finder den Eigentümer des Viehs aber nicht kennt, oder dieser zu weit entfernt wohnt, kann er das Tier so lange behalten,⁵⁾ bis der Eigentümer sich meldet. Dann allerdings muß er es ihm überlassen. Es kann aber auch der Fall eintreten, daß sich der Eigentümer nicht meldet. In diesem Falle geht der Fund des Tieres in das Eigentum des Finders über. Dt 22,3 weitet diese Bestimmung auf alle Gegenstände aus.

Einen ähnlichen Fall regelt die hethitische Gesetzessammlung. HG I § 71 bestimmt beim Fund eines Rindes, Pferdes oder Maultieres,⁶⁾ daß der Finder das Tier zum Tor des Königs⁷⁾ oder zu den Ältesten⁸⁾ treibt, um den Fund zu melden. Es besteht also eine Anzeigepflicht des Finders, die dem AT unbekannt ist.⁹⁾ Diese schützt den Finder davor, als Dieb zu erscheinen. HG I § 79 nennt keine Meldepflicht, weil der Eigentümer bekannt sein muß, wenn die Rinder am Abend zurück-

- 1) Rémy, Vol, S. 16: " ... car c'est de Dieu qu'on l'attend. non de l'homme..."
- 2) Gegen Baentsch, Ex, S. 205, und Jirku, Weltl.Recht, S.94, die Dt 22,1f für älter halten.
- 3) Der Esel wird auch Dt 22,3 genannt.
- 4) Aufgrund des Kontextes zu Ex. 23,4 deutet Noth, Ex, S.153, den יבא als Prozeßgegner.
- 5) Daß der Finder die Tiere einspannen oder sonstwie zur Arbeit benutzen darf, ist zwar nicht gesagt, wohl aber anzunehmen.
- 6) Die Abschrift KBO VI,2 IV,58 erwähnt den aus Ex 23,4 und Dt 22,3 bekannten Esel (Hrozný, Code hittite, S. 61, Anm 10).
- 7) Die Regelung gilt für ein in der Hauptstadt oder deren näheren Umgebung gefundenes Tier (Korošec, Eigentum,S.46).
- 8) Dieser Fall tritt für den Fund auf dem Lande ein (Korošec, Eigentum, S.46).
- 9) Sie findet sich auch in keinem anderen ao Gesetzescorpus (Haase, Anzeigenpflicht, S. 380).

gebracht werden können.¹⁾ Nach der Erstattung der Anzeige darf der Finder die Tiere einspannen. Dabei muß er sich jedoch vorsehen, weil das Tier, wenn der Eigentümer es ausfindig macht, unversehr²⁾t zurückgegeben werden muß. Die Auslieferungspflicht an den Eigentümer besteht auch Dt 22,2. Auch HG nennt hier keinen Finderlohn, denn das Recht zum Gebrauch kann als Lohn ausgelegt werden.³⁾

Über gefundene Geräte (Dt 22,3) spricht HG I § 45. Auch hier wird der Finder zur Rückgabe an den ihm als bekannt vorausgesetzten Eigentümer aufgefordert, um nicht in den Verdacht des Diebstahls zu geraten. Es wird eine nicht näher bestimmte Belohnung versprochen.⁴⁾

Eine Kombination des HG I § 71 und HG I § 45 bildet der jüngere § XXXV, der Tiere und Geräte erwähnt. Die umständliche Meldepflicht bei den Behörden fällt fort. Es wird wie im Dt unterschieden, ob der Finder den Eigentümer kennt, oder nicht; wenn nicht, muß er sich Zeugen suchen, um den Fund publik zu machen. Unterläßt der Finder die Veröffentlichung seines Fundes, muß er ihn dreifach ersetzen. Die Fundunterschlagung, wie sie durch das Verwischen der Eigentumsmarke wahrscheinlich praktiziert wurde,⁵⁾ wird in HG I § 60 - § 62 geregelt.⁶⁾

-
- 1) Haase, Schutz, S. 131, und Korošec, Eigentum, S. 47, nehmen an, daß es sich um Ochsen handelt, die auf dem Feld Schaden angerichtet haben. Dieses Gesetz stellt das Endstadium der Entwicklung von HG I § 90, der gesetzlosen Tötung eines Hundes, der auf fremdem Grundstück Schweinefett frißt, über HG I § 86, der Tötung eines auf fremdes Feld gelaufenen Schweines mit Rückgabe des Kadavers an den Eigentümer, dar. (Haase, Schutz, S. 132).
 - 2) Dt 22,3 sagt nichts über den Zustand bei der Rückgabe des Tieres.
 - 3) Haase, Schutz, S. 130.
 - 4) Der Finderlohn für die Zurückbringung eines Sklaven ist nach der Entfernung zu seinem gewöhnlichen Aufenthaltsort gestaffelt. HG I § 22 ordnet 3 Sekel für einen in der Nähe gefangenen Sklaven an; HG I § 23 setzt 6 Sekel an, sofern der Sklave ins Land Luwien flüchten konnte. Eine ähnliche Staffelung des Finderlohnes wird auch für Tierfund gegolten haben.
 - 5) Vgl. die Übersetzung von Goetze, ANET, § 60 - § 62: "he removes the mark".
 - 6) Die für die Hethiter wertvollsten Tierarten werden genannt. (Ring, Rechtsleben, S. 113).

Es ist auffallend, daß in HG die Tierarten einzeln wie in Dt aufgeführt werden, alle anderen möglichen Fundobjekte dagegen nur unter einem Sammelbegriff erscheinen. Der Grund liegt in der Ackerbau und Viehzucht treibenden Bevölkerung, deren Vermögen das Vieh ausmacht. Es ist daher nicht verwunderlich, daß gerade die HG eine große Anzahl von §§ dem Tierfund widmet.

Israelitische wie hethitische Bestimmungen gestehen den Eigentümern den Fund zu, falls sich kein Eigentümer ausmachen läßt und von niemand der Fund als ein Eigentum geltend gemacht wird. Die umständlichen hethitischen Publizierungsvorschriften beim Fund kennt die israelitische Gesetzgebung nicht. Die HG möchte dadurch den Eigentümer des abhanden gekommenen Tieres schützen und ihm zu seinem Recht, der Wiedererlangung des Verlorenen, verhelfen. Ebenso schützen diese Gesetze den Finder davor, als Dieb zu erscheinen. BB und Dt können auf diese Schutzbestimmungen verzichten, weil sich der Israelit nicht nur der Volksgenossen, sondern auch Jahwe gegenüber verantwortlich weiß. Den Menschen könnte er mit List und Tücke (Entfernung der Eigentumsmarke) täuschen, Jahwe aber nicht. Der Israelit weiß, daß ihm eine göttliche Strafe bei der unredlichen Aneignung fremden Eigentums gewiß ist. Die hethitischen Gesetze lassen dagegen keine Verbindung zu irgendeiner Gottheit erkennen.¹⁾

3. Arbeit²⁾

In der kleinbäuerlichen Wirtschaftsordnung Israels, wie sie seit der Landnahme herrschte,³⁾ besteht die Arbeit hauptsächlich in der Ausnutzung des Bodens und in der Viehzucht. Daß dem, der gesät und vorher den Acker dazu bearbeitet hat, auch der Ernteertrag zukommen soll, wurde schon in der Einleitung erwähnt. In Erntezeiten, aber auch sonst

- 1) Vgl. S. 248 - 259, die theologische Begründung der israelitischen Gebote.
- 2) Die Anhänger des Urkommunismus sehen die Arbeit als Älteste und einzig berechtigte Erwerbsmöglichkeit an (Schmidt I, S. 26).
- 3) Das Älteste erhaltene Gesetz, BB, spiegelt die Struktur eines Ackerbau treibenden Volkes wider (Horst, Recht und Religion, S. 278; Alt, Anteil, S. 349).

im Jahr konnte ein שכיר zur Hilfe eingestellt werden. Freie israelitische Männer und Fremde konnten sich ihren Unterhalt durch auf bestimmte Zeit angenommene Arbeit mit Lohn verdienen.¹⁾ Für Elisas Vater sind Schnitter als Erntehelfer bezeugt (2.Kö 4,18). Damit ist für Israel eine Einrichtung nachgewiesen, die für die altbabylonische Zeit durch zahlreiche Verträge, die Inanspruchnahme fremder Arbeit gegen Lohnzahlung, belegt ist.²⁾ Hauptsächlich nennen auch diese Urkunden als Zweck der Einstellung die Hilfe in der Landwirtschaft, vor allem bei der Ernte, wobei die Arbeit z. T. sehr genau angegeben wird, wie z.B. CE § 7 - § 9, die Schnitter und Worfler nennt. Die Zeitangaben über die Dauer des Mietverhältnisses sind unterschiedlich.³⁾

Weitaus häufiger ist im AT der Hirtendienst erwähnt. Großbetriebe wie der von Nabal (1.Sam 25,2) mit 3000 Schafen und 1000 Ziegen konnten nicht vom Eigentümer allein betreut werden. Jakob hütet zweimal sieben Jahre lang für Laban die Herden. Moses wird während des Hütens der Schafe seines Schwiegervaters berufen (Ex 3,1).

Die altbabylonischen Dienstverträge kennen auch die Dienstmiete von Hirten⁴⁾ und Hütungsverträge.⁵⁾

1) Dt 24,14.

2) Vgl. Klengel, Soziale Aspekte der altbabylonischen Dienstmiete.

3) Klengel, S. 46, Anm 36: "Daß die Dienstleistungen des Mitarbeiters von vornherein befristet waren, stellt einen wesentlichen Unterschied zum Lohnarbeiter im modernen Sinne dar."

4) Vgl. die Urkunde aus Iſſâli UCBC 814 = Lutz 58. Es ist die Selbstverdingung eines Freien für ein Jahr.

5) Belege bei Klengel, S. 44, Anm 27.

Der Hirte hatte in Israel und Babylonien die Aufgabe, dafür zu sorgen, daß sich die Anzahl der Tiere nicht verminderte. Falls ihm durch seine Unachtsamkeit ein Tier gestohlen wurde, trat in Israel Ex 22,11 in Kraft, daß den Ersatz an den Eigentümer vorsieht.¹⁾ Den durch Nachlässigkeit entstandenen Schaden in einer Viehhürde muß auch der babylonische Hirte ersetzen.²⁾ Nicht für Reduzierung, sondern vielmehr für Vermehrung durch geregelten Zuwachs soll der Hirte sorgen (Gn 31,38).

Anders ist die Rechtslage in Israel und Babylon, wenn höhere Gewalt bei der Verminderung des Viehbestandes angenommen werden kann, wie z.B. ein Überfall durch ein Raubtier. Der Hirte muß dann das zerrissene Tier oder einen Teil des zerrissenen Tieres als Beweis bringen³⁾ oder bei Gott schwören.⁴⁾

Die Arbeit des Bauern und Hirten wird wie alle andere Arbeit in Israel durch Naturalien oder Geld entlohnt. Jakob erhält für seine Dienste einen Teil des Jungviehs (Gn 30,30f). Juda bezahlt Tamar mit einem Böckchen (Gn 38,14-28). Lohn in Silber, allerdings nur weil das Brot ausgegangen war, bekommt Samuel für die Auskunft über den Verbleib von Sauls Eselinnen (1.Sam 9,7-8).⁵⁾ Auch für die nachexilische Zeit

-
- 1) Vgl. Gn 31, 39b: Jakob rühmt sich der Einhaltung dieses Gebotes. Cazelles, Études, S. 154 und Jeosen, Untersuchungen, S. 39, bestreiten, daß im LB von einem Hirten, der um Lohn arbeitet, die Rede ist, weil V 9 ~~מִן~~ statt Hirte liest. Es ist jedoch kaum anzunehmen, daß jemand die Herde aus reiner Gefälligkeit hütet (Schrökel, Angewandtes Recht, S. 73 Anm 31; Paul, Studies, S. 93).
 - 2) CH § 267; Clay 28, § 9.
 - 3) Vis major entbindet den Hirten von der Ersatzpflicht in Clay 28, § 8 CH § 266 HGI § 80. In HG § 80 teilen sich der Hirte und der Eigentümer das Opfer. Der Eigentümer darf sich das Fleisch, der Hirte das Fell nehmen. Weitere biblische Belege für die Hüterhaftung: Am 3,12 Gn 37,33 1. Sam 17,34.35. Nach Daube, Rechtsgedanken, S. 33, steht auch Gn 4,9 der ältere Bruder zu seinem jüngeren in einer Art Hüterverhältnis. Aus den Worten Jakobs (Gn 31,39) muß man schließen, daß sich Laban offenbar nicht an dieses Gesetz gehalten hat.
 - 4) Eid als Beweismittel für die Unschuld am Tod eines Tieres auch in CH § 266 und HGI § 75, dort allerdings für ein gemietetes Tier.
 - 5) Num 22,7 erhält Bileam einen nicht näher bestimmten Wahrsagerlohn.

sind beide Arten der Entlohnung bezeugt: Nach Esr 3,7 erhalten die Bauarbeiter am Tempel Geld als Lohn, während die Sydonier und Tyrer, die das Holz aus dem Libanon holen, in Naturalien bezahlt werden.

Lohnlisten für Mitarbeiter werden CE § 3-§ 11 und CH §§239, 257, 258, 261, 271, 273 und 274 genannt. Auch hier gab es die Möglichkeit der Naturalienentlohnung, vornehmlich in Gerste und Öl.¹⁾ Daneben gibt es auch Angaben der Lohnsätze in Geld.²⁾ Seltsamerweise überwiegt in den Urkunden die Silberentlohnung, während in den Tariflisten Naturalien vorherrschen.³⁾

Häufig wird der Herr sich vor der Bezahlung gedrückt haben. Schon Jakob beschwert sich Gn 31,7.41 über zehnmalige Änderung seines Lohnes; d.h. Laban hat die Bedingungen geändert, welche von den Tieren seiner Hürde Jakob als Lohn gehören sollten. Jeremia ruft denen ein Wehe zu, die umsonst arbeiten lassen und den Lohn nicht bezahlen.⁴⁾ Aus diesem Grunde befiehlt Dt 24,14.15, den Lohnarbeiter am selben Abend zu entlohnen, den Lohn nicht bis zum anderen Morgen zu behalten (Lv 19,13). שכיר hat dadurch den Sinn von Tagelöhner erhalten.⁵⁾

1) Ebenfalls von Bezahlung in Naturalien zeugen HG II § 158 - § 161 ARM VII 103, 7-9 263, 3.7 120,38.

2) CE § 3, § 14 CH § 273 - § 277 ARM VII 215, 288.

3) Vgl. Klengel, S. 47, Anm 45.

4) Jer 22,13. Über die unsichere Lage eines Lohnarbeiters gibt Hi 7,2 Auskunft.

5) Nach elamitischem Recht wurde das Geld schon vor Arbeitsbeginn ausbezahlt, wie die Dienstverträge Nr. 241-243 zeigen (Cuq, Droit élamite, S. 171/72). Meistens wurde aber der Lohn in Naturalien ausgezahlt, was zur Folge hatte, daß sich Eigentümer und Mietling die Ernte nach getaner Arbeit teilten, Nr. 125, 127, 129 (Cuq, Droit élamite, S. 174).

Der ausländische Arbeiter wird im Dt dem einheimischen gleichgestellt.¹⁾ Über die Höhe des auszahlenden Lohnes schweigen beide Stellen.²⁾ Wahrscheinlich haben aber wie in Babylonien die Landarbeiter auch in Israel mehr als andere Arbeiter verdient.³⁾

Um die Schwierigkeiten bei der Lohnzahlung zu beseitigen, hat der CH und CE in den genannten Paragraphen die Löhne fixiert. Die dort genannten Löhne wurden, wie aus den Urkunden erkenntlich ist, in der Praxis nie verdient.⁴⁾ Das ist nicht verwunderlich, da die Lohnsätze auch keine Sanktion für den Fall der Nichteinhaltung nennen. Goetze hat daraus geschlossen, daß es sich um Maximaltarife handele,⁵⁾ aber nach oben wird wohl nie eine Grenze gesetzt, so daß Klengel Recht hat, wenn er Mindestlöhne zur Stabilisierung der Wirtschaft in den Tariflisten erblickt.⁶⁾

Zwar normiert dasAT keine Mindestlöhne wie CH und CE, aber dennoch geht es über beide Codices hinaus, indem es statt einer dort fehlenden Sanktion für die Nichtbeachtung der Lohnzahlung dem Arbeiter Jahwes Schutz garantiert (Dt 24,15). Falls der Arbeiter seinen Lohn nicht am Abend erhält, wird Jahwe sein um Hilfe flehendes Rufen hören und es dem Herrn anrechnen. Diese Begründung des Gebotes zur pünktlichen Lohnzahlung war für den gläubigen Israeliten verpflichtender als irgendwelche gesetzlich normierten ao Tarifforderungen.

-
- 1) Durch die Gleichstellung des שכיר mit dem אָרַם und גֵּר muß er auch an der Sabbatruhe teilnehmen. Nach Ex 23,12 gilt sie als eine Erholungspause für den arbeitenden Menschen und das Vieh (vgl. Dt 12,12 16,1ff).
 - 2) De vaux, S. 127f, nimmt aufgrund von Dt 15,18 zehn Sekel im Jahr an.
 - 3) Meißner, Babylonien und Assyrien, S. 163.
 - 4) Klengel, S. 47; Meißner, Babylonien und Assyrien, S. 163.
 - 5) Goetze, CE, S. 32f.
 - 6) Klengel, S. 47, Anm 43.

Die Unfreien hatten in Israel andere Arbeit zu verrichten als die Freien. Der männliche Unfreie heißt עֶבֶד, d.h. es ist der, der dient (עָבַד). Eine weibliche Form davon gibt es nicht; die weibliche Unfreie heißt אַמָּה oder שִׁפְחָה.¹⁾ In der Regel werden Sklaven zu schwerer Arbeit herangezogen: Nach Ri 16,21 zum Drehen der Mühlsteine²⁾ oder zu Bauarbeiten jeglicher Art (2. Sam 12,31 1.Kö 5,27-28 9,15ff). Eine Ausnahme bildet der עֶבֶד Abrahams, der Verträge für seinen Herrn abschließt (Gn 24,28ff). Häufiger ist im AT von den Aufgaben der weiblichen Unfreien die Rede. Die שִׁפְחָה steht im persönlichen Dienst ihrer Herrin; sie kann zum Wasserholen (2.Sam 17,17) und zum Fußwaschen der Knechte (1.Sam 25,41) herangezogen werden. Die Unfreien arbeiteten nicht für Lohn, sondern einzig und allein für die lebensnotwendige Nahrung und Kleidung, die sie von ihrem Herrn³⁾ erhielten.

Vielleicht ist in nachexilischer Zeit dem Sklaven in Israel außer dem Lebensunterhalt bei seinem Herrn noch ein Lohn zugestanden worden, weil Lv 25,49 voraussetzt, daß ein israelitischer Sklave sich mit eigenen Mitteln aus seiner Abhängigkeit loskaufen kann. Dann hätte der עֶבֶד auf der gleichen Stufe wie der freie Diener oder Gehilfe, נָעִר eines Herrn gestanden, der in Israel über ein peculium verfügte.⁴⁾

-
- 1) Den Unterschied zwischen beiden hat Jepsen, amah und schiphah, S. 293, herausgearbeitet: " 1) שִׁפְחָה ist das noch unberührte, unfreie Mädchen, vor allem im Dienst der Frau des Hauses; 2) אַמָּה ist die unfreie Frau, sowohl die Nebenfrau des Mannes, wie die unfreie Frau eines unfreien Mannes, eines Sklaven."
 - 2) Nach Ex 11,5 sind auch Frauen in Ägypten dazu eingesetzt gewesen.
 - 3) Der Herr eines Sklaven wird אֲדֹנָי nicht נָעִר genannt: Gn 39,20 Ex 21,5. Damit deutet sich schon das nicht nur vom Eigentumsrecht bestimmte Verhältnis zwischen Herrn und Sklaven an, das in Teil B und C ausgeführt wird.
 - 4) Vgl. De Vaux, S. 140, der folgende Stellen aufzählt: 1.Sam 9,8 2.Sam 9,10 2.Kö 5,20-25.

Die Arbeit ist demnach in Israel nur eine echte Erwerbsmöglichkeit zur Eigentumsbildung für die freie Bevölkerung. Dagegen konnten so Sklaven in ganz beschränktem Umfange Eigentum durch ihre Arbeit erwerben.¹⁾ Das besagt jedoch nicht, daß es dem Sklaven in Israel etwa schlechter als dem im AO gegangen sein muß.

4. Zuwachs

Dem natürlichen Zuwachs der Herde und der Steigerung der Bodenenerträge entspricht in Israel und dem AO die Vergrößerung der Sklavenzahl eines Eigentümers durch die Geburt Unfreier. Die Habe des Herrn vergrößerte sich durch einen im Hause geborenen Sklaven (יָלִיד בֵּית). Solch ein Sklave ist genau so abhängig von seinem Herrn und unfrei wie ein für Geld gekaufter oder sonstwie erworbener Sklave (עֶבֶד).

- 1) In neusumerischer Zeit ist schon ein peculium des Sklaven belegt. Vgl. Falkenstein, Neusumerische Gerichtsurkunden, Nr. 132: Ein Sklave übergibt für die Zurückerstattung eines ihm entlaufenen Rindes rund ein Sekel Silber. In altassyrischer Zeit konnte ein Sklave sogar nach Nr. 94, 6 der Kappadokischen Tontafeln Geld ausleihen (Lauterbach, Arbeiter, S. 43).

HG I § 34 und § 35 wird vorausgesetzt, daß ein Unfreier den Brautpreis zahlen kann (vgl. Friedrich, Zu einigen umstrittenen Paragraphen), und HG I § 37 muß ein Sklave eine Geldbuse zahlen.

Nach PRU III 16, 267 hat es die Sklavin Šaya sogar zu Landeigentum nebst einem Haus gebracht.

CH § 32 betrifft den Loskauf eines rīl sabê. Daraus folgert Meißner, Assyriolog. Stud. III, S. 263, "..., daß auch jeder andere Sklave die Freiheit durch Loskauf erlangen konnte, was in Hammurabis Gesetz nicht express gesagt ist, was andererseits wieder voraussetzt, daß der Sklave ein peculium haben konnte."

CT VI, 40c (Meißner, Assyriolog. Stud. III, S. 265) ist eine Urkunde über den Selbstloskauf eines Sklaven.

Dieses Schicksal kann man aus der babylonischen Entsprechung zum **לִילִיד בֵּית** schließen, denn auch dort gibt es neben dem gewöhnlichen Sklaven (wardum) den **wilid bitim**, der verkauft und weiterverkauft wird und sich dadurch in nichts von dem wardum unterscheidet. Den einzigen Unterschied sieht Kraus rein formal zwischen den beiden Sklavenkategorien darin, daß jene, welche durch Kriegsgefangenschaft, Verkauf, Selbstverkauf, Verpfändung und dergleichen unfrei wurden, einen akzidentiiellen und konstitutionellen Sklavenstand ausmachen, die sich aus eigener Initiative (z.B. Loskauf) daraus befreien können, während die Hausgeborenen permanent und essentiell dem Abhängigkeitsstatus angehören.¹⁾

Auch für das AT trifft diese Unterscheidung zwischen **עבד** und **לִילִיד בֵּית** zu,²⁾ aber hier kann außerdem ein inhaltlicher Unterschied vermutet werden, denn in Aufzählungen wie Gn 17,12f Gn 17,23.27 geht die Reihenfolge der genannten Personen vom Hausgeborenen zum für Geld gekauften Sklaven. Ganz deutlich wird das in V 23, wo der leibliche Sohn an erster Stelle steht. Willesen hat daher wohl recht, wenn er eine gewisse Nähedes **לִילִיד בֵּית** zum Sohn erkennt.³⁾ Es ist verständlich, daß ein Herr seinen Sklaven, den er seit der Geburt im Hause hatte und dadurch vielleicht beeinflussen konnte, mehr schätzt, als den, welchen er kaufte. Dies mag den Herrn in Israel davon abgehalten haben, seinen hausgeborenen Sklaven zu verkaufen, denn das AT bezeugt derartiges nicht.

Hauptsächlich liegt der Unterschied des **לִילִיד בֵּית** zum **עבד** in der von Willesen herausgearbeiteten religiösen und sozialen Zugehörigkeit zur Familie des **לִילִיד בֵּית**.⁴⁾ Zwar haben nach Lv 22,11 für Geld gekaufte Sklaven und Hausgeborene das Recht,

1) Kraus, Ein Edikt, S. 173.

2) Vgl. die Kommentare zu Jer 2,14 (Rudolph, Weiser).

3) Willesen, S. 206.

4) Willesen, S. 208.

von Geweihtem zu essen, so daß kein Unterschied offensichtlich ist, aber die Unbegrenztheit seines Sklavendaseins bringt den **בֵּית יֵלִיד** in die Nähe zum **עֶבֶד לַעֲוֹלָם**, der aufgrund der Zeremonie von Ex 21,5f in die Hausgemeinschaft aufgenommen und unter den besonderen Schutz der Hausgötter¹⁾ gestellt wurde, so daß auch dieses religiöse verhältnis für den **בֵּית יֵלִיד** gelten dürfte.

Während in Babylonien kein Unterschied zwischen dem wardum und dem wilid bitim gemacht wird - beide treten nur als Eigentum ihres Herrn in den Blickpunkt -, unterscheidet man in Israel zwischen beiden Kategorien; weil ein Hausgeborener dem Eigentümer viel näher steht, nimmt man ihn in die Familiengemeinschaft auf.

1) Vgl. S. 50 dieser Arbeit.

II. Derivate Erwerbstitel

1. Kauf

a) Immobilienkauf

Der Vorgang des Kaufens wird im Hebräischen durch das Verb ¹⁾מָכַר ausgedrückt. Die gekaufte Sache wird mit מְכֻנָּה bezeichnet.²⁾ Verkaufen heißt מָכַר und wird für Sachen aller Art gebraucht.³⁾ Da die vorherrschende Erwerbsart von Grund und Boden in Israel die Erbschaft war, ist es nicht verwunderlich, daß nur wenige Landkäufe im AT von Israeliten bezeugt sind. Abraham kauft die Höhle Makpela als Begräbnisstätte von den Hethitern (Gn 23); Jakob kauft von Hemors Söhnen einen Landstrich in Sichem (Gn 33,19); Joseph kauft ganz Ägypten für den Pharao, um es vor der Hungersnot zu bewahren Gn 47,19f.22); David kauft die Tenne des Jebusiters Arauna (2.Sam 24,18ff par 1.Chr 21,19ff); Omri kauft den Berg von Samaria (1.Kö 16,24); Jeremia kauft einen Acker in Anatoth (Jer 32,7ff) und Boas das Feld der Noomi (Ru 4).

- 1) Von einem Feld 25mal im AT; von einem Haus: Lv 25,30 von einem Rind: Jes 1,3; von Erde: Gn 47,20; von Arbeitern: Gn 47,19.23 Am 8,6 Ex 15,16 Dt 32,6 Jes 11,11 Ps 74,2 78,54 von Gott gebraucht. Johnstone, Expressions, S. 315, findet in IK 126f dieselbe Bedeutung mit denselben Radikalen ausgedrückt: hrš yd mqmh.
- 2) Von Tieren: Ex 21,35 Sach 11,5; ; von Sklaven: Gn 37,27f. 36 Ex 21,8 Dt 24,7 Jo 4,6.8 Neh 5,8 Jes 50,1; von Waren: Dt 14,21 2.Kö 4,7; von Immobilien: Lev 27,10 Lev 25,29.
- 3) Lev 27,22 ist es für das Grundeigentum im Gegensatz zu dem vererbten gebraucht. Ein Kauf besonderer Art, eher ein Tausch, obwohl das Wort מָכַר zweimal erwähnt wird, ist der Verkauf des Erstgeburtsrechts von Esau an Jakob. Der Kaufpreis besteht aus einem Linsengericht. Nach dem Gebrauch von מָכַר muß man diese Stelle als einen Kauf mit Naturalienzahlung auffassen.

Ein Immobilienkauf mit Naturalienzahlung ist in 1. Kö 5,24 bezeugt. Hiram von Tyrus erhält von Salomo 20 Städte und zahlt dafür mit Gold, Zedern- und Zypressenholz. ¹⁾

-
- 1) Der Kauf ganzer Ortschaften gegen Naturalien, Mobilien aller Art und Geld ist auch für Alalah bezeugt (Wisemann, Nr. 54, 56, 57, 58).

Die Übertragung des Eigentums ist eine Sache von öffentlichem Interesse, keine private Angelegenheit zwischen dem Verkäufer und Käufer. Die notwendige Publizität erreicht das Geschäft in früherer Zeit, wenn es im Tor vor rechtsgültigen Zeugen abgeschlossen wird. Gn 23,10.18 und Ru 4,1.11 nennen das Tor als Ort der Handlung. Auch in den Verträgen von Nuzi spiegelt sich diese Rechtspraxis wider, wenn folgende Schlußklausel gebraucht wird: Diese Tafel ist geschrieben nach der Verkündigung am Tor.¹⁾ Der Öffentlichkeitscharakter des Grundstückskaufes soll Einspruchsberechtigten die Möglichkeit geben, den Kauf zu verhindern. Nach MAG B § 6 muß zu diesem Zweck bei einem Immobilienverkauf ein Herold innerhalb eines Monats dreimal durch die Stadt, in deren Bereich das Grundstück liegt, gehen, um den beabsichtigten Verkauf mit den Worten auszurufen: "Haus und Feld des Soundso, Sohn des Soundso, auf dem Gebiet der und der Stadt werde gegen Silber ich nehmen; die, deren (Rechte zum) Besitzen oder deren Klagen vorhanden sind, sollen ihre Tafeln vorzeigen, sie den 'Aufsehern' vorlegen; sie sollen klagen, (ihr Eigentum von Ansprüchen) reinigen und (dann in Besitz) nehmen".²⁾

In ältester israelitischer Zeit ist der Kauf im Tor mündlich geregelt worden, wie es noch Gn 23 zeigt. Wenn keine Einwände Dritter laut wurden, kam es zur Zahlung des Kaufpreises. Das Zahlungsmittel konnte außer Metall auch Getreide sein.³⁾ Daher ist in einigen keilschriftlichen Urkunden der Verkäufer als der, der den Kaufpreis ißt, gekennzeichnet.⁴⁾ Es kommt

1) Pfeiffer - Speiser, Nr. 62, 63, 64, 66.

2) Nach der Übersetzung von Haase, Rechtssammlungen, S.109.

3) Gn 47, 16.17.19.20.22.23. Vgl. CH § 51: Ein Schuldner kann im Falle, daß er kein Geld hat, mit Getreide oder Sesam bezahlen.
Ru 4 besteht der Kaufpreis im Unterhalt der beiden Frauen.
Spr 27,26 wird ein Ackerkauf erwähnt, bei dem Böcke als Zahlungsmittel gegeben werden.

4) Edzard, Sumerische Rechtsurkunden, Feldkaufvertrag Nr. 1 u.ö.

darauf an, den geforderten Preis sofort zu zahlen. Eine Teilzahlung ist nicht möglich. Wahrscheinlich hat auch in Israel das für den AO nachgewiesene Prinzip der notwendigen Entgeltlichkeit gegolten, wonach der Eigentümer noch so lange Rechte über das Objekt hat, bis der Kaufpreis vollständig bezahlt ist.¹⁾ Vorher besitzt der Verkäufer immer noch ein Verfangenschaftsrecht an der Sache. Nach vollständiger Bezahlung geht die Sache in das Eigentum des Käufers über. Aus diesem Grunde dürfte auch Abraham den Hethitern ohne zu zögern den hohen geforderten Preis gezahlt haben. Dadurch erlangte er ein definitives Recht an dem Grundstück.²⁾ Vielleicht bedeutet in der Josephsgeschichte die Rückgabe des Geldes an seine Brüder durch Joseph (Gn 42,25.28.35 Gn 44,1) wieder die Umkehrung der Eigentumsverhältnisse, woraus sich die Angst und Bestürzung bei der Auffindung der Summe in den Säcken erklärt.³⁾

Der *ao* Kauf zerfiel in zwei Akte, die Kaufpreiszahlung und die Übergabe des Objektes. Schon die Kaufpreiszahlung allein verschaffte dem Käufer Eigentum an der Sache. Die Kaufurkunden des dritten Jahrtausends nennen daher nur die Preiszahlung und schweigen von der *traditio*. Für die Sumerer gilt also: "kaufen" ist gleichbedeutend mit "Kaufpreis zahlen".⁴⁾ Dennoch ist die *traditio* nicht unwesentlich, denn der Käufer hat mit der Zahlung noch kein Volleigentum erlangt. Dem Verkäufer wird noch bis zur *traditio* ein Zugriffsrecht auf sein ehemaliges Eigentum zugebilligt. Vor der *traditio* und nach der Kaufpreiszahlung teilen sich Käufer und Verkäufer das Eigentumsrecht; jeder hat funktionell beschränktes Eigentum.⁵⁾

1) Für Ägypten vgl. Seidl, Saiten-Perserzeit, S. 40-45; für das Keilschriftrecht vgl. San Nicolò, Beiträge, S. 200/201.

Das schließt ein, daß dem das Eigentum an einer gekauften Sache zusteht, mit dessen Geld die Sache gekauft wurde, San Nicolò, Einiges, S. 51f, der drei Neubabylonische Urkunden als Beispiele aufführt.

2) So deuten die Stelle ebenfalls: E. Cassin, Symboles, S. 151 und Lévy, Ventes, S. 163.

3) Vgl. Lévy, Ventes, S. 164.

4) Koschaker, Begriff des Kaufs, S. 119. Dasselbe gilt für die Hethiter nach Haase, Schutz, S. 148.

5) Koschaker hat dies für die *ao* Rechte nachgewiesen in: Griechische Rechtsurkunden, S. 74, Anm 1 für Altbabylonien, S. 63 für Arrapha, S. 94 u. 108 für Elam.

Da eine traditio bei Grund und Boden im wörtlichen Sinne nicht möglich ist, erfolgte die Eigentumsübertragung durch symbolische Handlungen, die sich der Kaufpreiszahlung anschließen. Die tatsächliche Besitzergreifung (יִרְשָׁה) geschieht in Israel durch persönliches Beschreiten des Grundstückes.¹⁾ Abraham bekommt den Auftrag, das verheißene Land in der Länge und Breite zu durchziehen, weil es ihm und seinen Nachkommen zum Eigentum gegeben werden soll (Gn 13,17). Jeden Ort, auf den die Füße der Israeliten unter Josuas Führung treten werden, will Jahwe ihnen geben;²⁾ und auch aus 1.Kö 21,15-18 kann man schließen, daß Ahab durch Betreten von Naboths Weinberg diesen nach dessen Tod in Besitz nehmen will.³⁾

In Nuzi ist das Durchschreiten des gekauften Grundstückes zu folgender Handlung zusammengeschrumpft: Der Eigentümer des Feldes hebt seinen Fuß und stellt den seines Käufers in den Abdruck.⁴⁾

In Ru 4 ist von dem ursprünglichen Betreten nur noch das Überreichen des Schuhes übrig. Wer auf sein Eigentumsrecht verzichtet, gibt seine Sandale dem Käufer (V 7.8).⁵⁾ Nach Ps 60,10 par. 103,10 wirft Jahwe seinen Schuh auf Edom, d.h. er will es sich aneignen.

Ob das Schauen über das Land, wie es von Mose Gn 34 und von Abraham Gn 13,14f über Kanaan beschrieben wird, einen Rechtsakt der Landübernahme einschließt, scheint recht unwahrscheinlich.⁶⁾

1) Horst, Eigentum, S. 210.

2) Josua 1,3.

3) Vgl. Horst, Eigentum, S. 210.

4) Bei De Vaux, S. 272 und Cassin, S. 122.

5) So interpretieren die Stelle: E. Cassin, S. 130; De Vaux, S. 272, aufgrund der Parallele mit Dt 25,9f, wo dem Levir, der sich der Pflicht entzieht, seine Schwägerin zu heiraten, die Schuhe ausgezogen werden, und der dadurch das Recht auf die Witwe seines Bruders verliert.

6) Anders Daube, Rechtsgedanken, S. 35.

Bei Immobilien- und Sklavenkaufverträgen aus Babylonien steht formelhaft am Ende: "bukannam sutuq, die Verhandlung darüber ist beendet"¹⁾. Rutten²⁾ deutet den Sinn dieser Formel so: bukannu, su. GIS.GAN.NA kann "Riegel" heißen, bukannam sutuqu heißt dann "den Riegel vorschieben". Auf juristischem Gebiet bedeutet das den endgültigen Ab (Ver)-schluß des Kaufvertrages. Ob aber zu dieser Zeit schon so abstrakt gedacht wurde, bleibt fraglich. Diese Erklärung weiß auch keine Antwort auf die Tatsache, daß bei Viehkäufen die Formel fehlt. Edzard³⁾ scheint daher mit seiner Erklärung dem Tatbestand näherzukommen: Ursprünglich verwendete man den bukannu nur bei Sklavenkäufen. Es handelt sich um einen Holzstampfer,⁴⁾ an dem der Sklave vorbeigehen mußte. bukannu stellte die Barriere dar, die symbolisch den Sklaven von seinem ehemaligen Eigentümer und dem neuen Herrn trennte. bukannum sutuq wäre demnach zu übersetzen: "Er/es ist am bukannum vorbeigegangen."⁵⁾ Beim Kauf von Immobilien wurde eine Hand voll Erde, im Falle eines Hauskaufes ein Ziegel am bukannum vorbeigetragen.⁶⁾

Als letzten Akt eines Grundstückskaufes in Israel nimmt Galling die Ausrufung des Namens des neuen Eigentümers über das Land an.⁷⁾ Leider ist solch ein Ausruf im AT nicht überliefert. Indirekt läßt er sich aber aus 2. Sam 12,28 erschließen, wo Joab über Rabbat Ammon nicht seinen Namen genannt haben will, nachdem er die Stadt eingenommen hatte.

1) Vgl. Schorr, Zivil- und Prozeßrecht, Nr. 77,13 81,11 86,20 87,10 88,12 93,12 94,12 95,14 113,23.

2) Rutten, Mananá, S. 209/210: "faire passee le verron" oder "faire glisser le verron".

3) Edzard, Die bukannu-Formel.

4) a.a.O. S. 12.

5) a.a.O. S. 14.

6) a.a.O. S. 15.

7) Galling, Ausrufung, S. 65ff.

Es ist aber denkbar, daß in früher Zeit, als der Kauf nur eine mündliche Angelegenheit war, ein Vertreter des Gerichtsforums rief: "Das und das Gut gehört von nun an dem N.N." ¹⁾

In der Königszeit spätestens ist der symbolische Akt der Übereignung überflüssig geworden, da seit dieser Zeit in Israel die schriftliche Urkunde für den Kaufabschluß bezeugt ist (Jer 32,10ff). ²⁾ Jeremias Ackerkauf wird in einer Doppelurkunde (V 11.14) vor Zeugen und mit deren Unterschrift schriftlich festgehalten. Die zweifache Ausfertigung der Urkunde, eine versiegelte und eine offene, gab es sowohl in Mesopotamien ³⁾ als auch im hellenistischen Ägypten. ⁴⁾ Der offene Teil diente zur Einsichtnahme, wenn es zu Beanstandungen kam. Da der offene Teil aber leicht gefälscht werden konnte, blieb zur genauen Überprüfung im Zweifelsfall noch der versiegelte Teil. In Mesopotamien sieht die Doppelurkunde so aus, daß die Tafel mit dem Vertrag in eine Tonhülle gesteckt wurde, auf die derselbe Text noch einmal geschrieben wurde. ⁵⁾ Aber es ist unwahrscheinlich, daß diese Form in Jer 32 vorliegt, ⁶⁾ weil sie in Mesopotamien zu Jeremias Zeiten nicht mehr üblich war. ⁷⁾ Vielmehr wird die Urkunde der ägyptischen geähnelt haben: Ein Papyrusblatt wird zweimal mit dem Vertrag beschriftet, die eine Hälfte davon aufgerollt, verschnürt und versiegelt, während die andere Hälfte zur Überprüfung offen bleibt. ⁸⁾

1) Boecker, Redeformen, S. 171.

2) In Assyrien, wo nach MAG B § 6 eine Ausrufung des Namens stattfand, ist der Brauch trotz Urkunde nicht überflüssig, weil er vor dem Kauf, zur Information, geschehen sollte.

3) Jirku, AO Kommentar, S. 206f.

4) Kunkel, Gräko-ägyptische Doppelurkunde.

5) Schorr, Zivil- und Prozeßrecht, S. XVIII-XXII.

6) Rudolph, Jeremia, S. 193.

7) De Vaux, S. 271. Die babylonische Doppelurkunde ist nach San Nicolò, Einiges, S. 36/37, bereits seit der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts verschwunden.

8) Vgl. Greßmann, AOB, S. 61 zu Abb 192.

Die Doppelurkunde für den Kauf von Immobilien und Mobilien ist im Entwurf zum neubabylonischen Gesetzbuch¹⁾ in § 5 zum Gesetz erhoben worden. Schon für das alte Babylonien hatte CH § 7 rikšatum, einen schriftlichen Vertrag, für den Kauf von Silber, Gold, Sklaven, Rindern, Schafen, Eseln oder sonstigem angeordnet. Wer ohne Zeugen und Urkunde Mobilien kaufte, also die Öffentlichkeit scheute, wurde als Dieb angesehen und getötet.²⁾ Es mutet allerdings seltsam an, daß der schriftliche Vertrag für Immobilienkäufe erst in neubabylonischer Zeit (NBG § 5) Gesetz geworden sein soll, zumal doch überwiegend Urkunden dieses Inhalts - schon seit sumerischer Zeit - erhalten sind, dagegen Urkunden über Mobilienkäufe, Sklaven ausgenommen, auch nach Hammurapis Erlass (CH § 7) sehr selten sind.³⁾ CH § 7 muß demnach eine Neuerung der üblichen Rechtspraxis, schriftlicher Vertrag bei Immobilienkäufen, darstellen, die ohne praktische Wirkung blieb.⁴⁾ Weiterhin dürfte der seit jeher übliche mündliche Abschluß vor Zeugen bei Mobilienkauf praktiziert worden sein.

Über den Inhalt und das Urkundenschema gibt das AT keine direkte Auskunft. Aber schon Gunkel⁵⁾ hat von Gn 23,17f behauptet, daß die Verse im Stil des Kaufbriefes abgefaßt seien. Rabinowitz,⁶⁾ Petschow⁷⁾ und Tucker⁸⁾ vergleichen Gn 23 mit der in neubabylonischer Zeit üblichen Zwiesgesprächsurkunde. Das Schema dieser Urkunden, die ihren Namen daher tragen, weil sie den Vertragsantrag der einen Partei in wörtlicher Rede wiedergeben, ist folgendes:

-
- 1) Meißner, Entwurf, deutet die Gesetzessammlung in dieser Art.
 - 2) Neben der Ausdehnung des schriftlichen Vertrages auf Immobilien, ist auch die Erwähnung des Geschäftvermittlers in NBG § 5 neu. Kohler-Peiser, Rechtsleben I, Nr. 10 und II, Nr. 34 sind Urkunden über Eigentumserwerb mittels eines Dritten.
 - 3) Auf 320 Kaufverträge kommen nur 7, die sich auf Mobilien beziehen (Koschaker, Rechtsvergleichende Studien, S. 83).
 - 4) Koschaker, Rechtsvergleichende Studien, S. 84.
 - 5) Gunkel, Genesis, S. 275.
 - 6) Rabinowitz, Neo-Babylonian Legal Documents, 1961.
 - 7) Petschow, Die neubabylonische Zwiesgesprächsurkunde, 1965.
 - 8) Tucker, Background, 1966.

1. Titel: Urkunde des ...
2. Der Dialog:
 - a) Vertragsantrag der einen Partei in wörtlicher Rede:
A (Verkäufer) kommt zu B (Käufer) und sagt: "Laß mich dir mein Z (mobiles oder immobiles Eigentum) geben und du gibst mir das Geld."
 - b) Annahme des Vertragsangebotes nicht in wörtlicher Rede.
3. Zahlungsformel: Er wog ab und gab ihm X Minen und Y Schekel Silber.
4. Überlassung des Kaufobjektes in objektiver Stilisierung unter Wiederholung der bereits im Antrag formulierten Bedingungen.
5. Preisquittungs-, Garantie- oder Eviktionsklauseln.
6. Datum.¹⁾

Punkt 1 der Zwiegesprächsurkunde (ZwU) fehlt in Gn 23, weil ja eine Geschichte, keine Urkunde vorliegt. Der Dialog, Punkt 2a widerspricht aber auch der üblichen ZwU, wo der Verkäufer infolge wirtschaftlicher Not²⁾ das Objekt dem möglichen Käufer anträgt.³⁾ Vielmehr bietet in Gn 23 Ephron, der wohlhabende Hethiter, dem gesellschaftlich Geringeren, dem Ausländer Abraham, die Höhle samt einem ~~war~~ nicht geforderten Felde, das dazugehört, als Geschenk an. Obgleich dieses Angebot nicht ernst genommen werden darf, weil es zur so Verhandlungsführung gehört,⁴⁾ widerspricht es dem Kaufangebot der ZwU.

-
- 1) Vgl. San Nicolò, Nb. Urk. aus Ur, S. 22^f, Nr. 8, Zeile 3ff: "Mein Haus will ich dir geben und gib du mir das Geld; denn ich will essen und die Gläubiger, die auf mir lasten, befriedigen." K erhörte ihn und hat 1 1/2 Mine 3 Sekel Silber abgewogen und ihm gegeben, worauf (der Verk.) das Haus ihm übertragen hat ... Das Schema läßt sich leicht überprüfen in den Urkundensammlungen: Petschow und San Nicolò, Babylonische Rechtsurkunden aus dem 6. Jahrh. v. Chr., San Nicolò, Babylonische Rechtsurkunden des ausgehenden 8. und des 7. Jahrh.
 - 2) Vgl. San Nicolò, Nb. Urk. aus Ur, Nr. 8, S. 225.
 - 3) Eine formelhafte Kaufaufforderung sieht Boecker, Redeformen, S. 172, in Ru 4,8 und Jer 32,8, wo לך קנה den potentiellen Käufer zum Kauf ermuntern soll (vgl. auch Jer 32,7.25, wo auf das Geschehen zurückgeblickt bzw. es angekündigt wird).

- 4) Boecker, Redeformen, S. 168. Vgl. auch den Kauf Davids der Tenne von Arauna (2.Sam 24,22.23a par 1.Chr 21,22.23a). Arauna bietet David nicht nur die geforderte Tenne, sondern auch Rinder als Geschenke an. Wie Abraham (Gn 23) so insistiert auch David nicht darauf, daß er gar nicht so viel zu kaufen beabsichtigte, sondern versteht durch diese Offerte, daß der Verkäufer einen hohen Preis erzielen möchte (Tucker, Background, S. 78: "By offering more than was requested he would indirectly command a higher price."). Dagegen sieht Lehmann, Purchase, S. 16, in dem überaus großzügigen Angebot Ephrons den Beweis, daß hinter Gn 23 hethitisches Recht steht. Nach HG I § 46f können königliche Lehen nur dann an einen Dritten übertragen werden, wenn dieser sich zur Übernahme aller Lehensdienste bereit erklärt. Das ist für Abraham aber nur möglich, wenn er Höhle und Feld zusammen erstet. Zwar liegt es nahe, Gn 23 im Lichte des hethitischen Rechts zu sehen, da Ephron ein Hethiter ist, doch liegt ja in 1. Sam 24, 22.23a derselbe Fall vor, ohne daß an Lehenverhältnisse gedacht sein könnte. Beide Erzählungen sind aber nicht wegen der Rechtsgeschäfte überliefert. 1.Sam 24 ist ein *ἔργον λόγος*, der begründen will, warum der Tempel Jahwes gerade auf der Tenne Araunas erbaut werden muß. Gn 23 dokumentiert das Ende der Fremdlingsschaft Abrahams wenigstens bei seinem Tode. Jahwes Verheißungen gehen also in Erfüllung.

Punkt 2b der nb ZwU entspricht Gn 23,16a: Abrahams Übereinstimmung mit Ephrons Preisangebot wird in der 3. Person mitgeteilt. Dem schließt sich die Zahlungsformel (V 16b), Punkt 3 der nb ZwU, an. V 17 stimmt mit Punkt 4 überein: Der Übergang des Feldes samt der Höhle wird in objektiver Stilisierung beurkundet, wobei eine genaue Beschreibung des Grundstückes gegeben wird: Es handelt sich um ein Feld; die Lage ist bei Makpela, gegenüber von Mamre; zu dem Feld gehören noch eine Höhle und Bäume.

Diese Beschreibung klingt zwar genau, aber im AO werden die verkauften Immobilien noch viel genauer beschrieben.¹⁾

Punkt 5 und 6 der nb ZwU fehlen in Gn 23, weil es eine Geschichte und keine Urkunde ist.

-
- 1) In Ugarit wird z.B. unterschieden, ob es sich um ein einfaches Haus, bitu, PRU III 15.70 1585 1588-1590 u.a.m., ein neues Haus, bitu eššu, PRU III 1585,3 16.204,4 16.249,4, ein großes Haus, bitu rabû oder ekallu, PRU III 15.109,19, ein Kastel, dimtu, PRU III RS 8213,4 15.127,6 15.132 u.a.m. handelt.

Die Felder werden bestimmt als Olivenhain, serdu, PRU III RS 8.213,7 15.120,6 u.a.m., als Dattelhain, giš-immaru, PRU III 16.204 uam, als Eichenhain, allânu, PRU III 15.118,4 15.422 u.a.m.

Die Größe wird in genauem Flächenmaß (Sar, Se, Gin, Gan) angegeben (vgl. Schorr, Zivil- und Prozeßrecht, S. 578). Die Eigentümer der angrenzenden Grundstücke werden aufgezählt (vgl. Schorr, Zivil- und Prozeßrecht, Nr. 87, 88, 89 usw.).

Wertgegenstände, wie die Bäume auf dem Feld von Makpela, werden extra erwähnt (Kohler-Ungnad: Assyrische Rechtsurkunden, Nr. 378, 445, 446, 443, 381). Die Aufzählung der Bäume in assyrischen Urkunden widerspricht der Deutung Lehmanns (Purchase, S. 17f), der in der Aufzählung der Bäume in Gn 23 hethitischen Hintergrund sieht.

Andere erwähnte Wertgegenstände sind Türen und Riegel der Häuser in altbabylonischen Urkunden, weil sie, abgenommen, ein besonderes Kaufobjekt bilden konnten (vgl. Schorr, Nr. 98 und S. 114).

Der Vergleich zwischen Gn 23 und der Form der nb ZwU ergibt, daß der Wechsel von direkter und indirekter Rede in Gn 23 dem Schema der ZwU entspricht. Es würde der "Gelehrsamkeit"¹⁾ von P entsprechen, wenn sie tatsächlich diese Form ihrer Geschichte zugrunde gelegt hätte. Im Exil hätten die Israeliten diese Urkundenform kennenlernen können, da die ZwU nach Petschow²⁾ schon seit 721 im babylonischen Bereich bekannt war, allerdings weniger für Immobilienkäufe als vielmehr für Pacht- und Werkverträge.³⁾ Möglicherweise hat P das Schema der ZwU seiner Geschichte zugrunde gelegt. Es bleibt jedoch fraglich, ob die ZwU das übliche Schema für Kaufverträge in Israel war, da sonst keine weiteren alttestamentlichen Belege vorhanden sind.

Aus dem AT läßt sich nur nachweisen, daß in der Königszeit die Doppelurkunde bei Eigentumsübertragung von Immobilien Anwendung fand. Vermutlich hat jedoch Israel wie Assyrien, Hatti u.a. das Urkundenschema aus Babylon übernommen.

Wie das tatsächliche Verhältnis von gezahltem Preis und der Größe des erworbenen Landes ist, läßt sich für Israel nicht sagen, da das AT bei Landkäufen zwar den Kaufpreis in Silber angibt,⁴⁾ aber über die tatsächlichen Ausmaße des Grundstückes schweigt. Allein in H wird den Priestern ein Richtmaß für den Wert eines geweihten Ackers gegeben: Lv 27,16 setzt 50 Sekel für die Aussaat von einem chomer Gerste an. Jedoch läßt sich daraus nicht schließen, daß dieses Richtmaß auch für einen zum Kauf angebotenen Acker gilt.

1) Fohrer, Einleitung, S. 200.

2) Petschow, Neubabylonische Zwiegesprächsurkunde, S. 113.

3) San Nicolò, Beiträge, S. 231.

4) Abraham zahlt für Makpela 400 Sekel (Gn 23,15), Jakob 100 kesita (Gn 33,19 Jos 24,32), David 50 Silber-Sekel (2. Sam 24,24), Omri zwei Silbertalente (1. Kö 16,24), Jeremia 17 Sekel (Jer 32,9) und Boas übernimmt statt der Kaufpreiszahlung den Unterhalt der beiden Frauen (Ru 4).

Obwohl in den ao Kaufurkunden die Quadratmeterzahl errechenbar ist, kann man auch da nicht erkennen, in welchem Verhältnis der Preis zu der gekauften Fläche steht,¹⁾ da die Preise sehr unterschiedlich für gleich großes und gleich gutes Land sind. Es wird aber für Israel und den AO anzunehmen sein, daß Weinberge um ein vielfaches teurer (Jes 7,23) als Feld und Viehweiden sind, wie aus HG II § 183 und § 185 hervorgeht.

Seltsam ist die Zugabe, sum. Si.Bi, altbab. watum, in den ao Urkunden zum vereinbarten Kaufpreis, die schon beim ältesten geschriebenen Dokument über einen Grundstückskauf²⁾ ein Zehntel des Gesamtpreises beträgt. In den altbabylonischen Kaufurkunden kommt die Zugabe nur vereinzelt bei Grundstücks- und Sklavenkäufen vor.³⁾ In neubabylonischer Zeit tritt ein atru (= altbab. watum = Zugabe) hinzu.⁴⁾ In Nuzitexten⁵⁾ und Nr. 9,13f der Urkunden aus Ur⁶⁾ besteht die Zugabe aus einem Kleidungsstück. Cassin sieht den Sinn dieser Zugabe darin, daß der Verkäufer mit dem Kleidungsstück symbolisch zugedeckt werden soll, damit er später nicht sein verkauftes Gut zurückholen kann.⁷⁾ Ähnlich deutet Schorr den Aufpreis:

- 1) So jedenfalls Haase, Anmerkungen, S. 203, für Ugarit; er kommt zu dem Schluß, daß der Verkäufer den Preis willkürlich festzusetzen scheint.
Für die neubabylonische Zeit: San Nicolò, Urkunden aus Ur, S. 224.
Für die altbabylonische Zeit allerdings hat Cuq, *Études sur les contrats de l'époque de la première dynastie babylonienne*, S. 464, eine Zusammenstellung der Grundstückspreise angefertigt, aus der man sich einen ungefähren Begriff über den Wert der Grundstücke machen kann.
- 2) Es ist der Obelisk Maništusus gemeint.
Vgl. Matouš, Zu den Ausdrücken für "Zugabe", S. 437.
- 3) Grundstückskauf: Schorr, Nr. 91, 92.
Sklavenkauf: Schorr, Nr. 85.
- 4) San Nicolò, Urkunden aus Ur, S. 224.
- 5) Aufzählung der Texte bei Cassin, *Symboles*, S. 159.
- 6) San Nicolò, Urkunden aus Ur, S. 224.
- 7) Cassin, *Symboles*, S. 159.

Der Käufer möchte sich durch die Zugabe vor dem bösen Blick des Verkäufers schützen.¹⁾ Inwiefern der Mantel, den Elia dem Elisa bei dessen Berufung überwirft (1.Kö 19,19), mit einem auch in Israel praktizierten Kaufritus zusammenhängt, ist ungewiß.²⁾

b) Mobilienkauf

α) Viehkauf

Der Viehkauf wird sich in Israel nicht anders abgespielt haben, als der eines Grundstückes in alter Zeit, nämlich als mündlicher Barkauf. Die Pflicht eines schriftlichen Vertrages beim Mobilienkauf setzt CH § 7 fest, aber schon CE § 40 fordert vom Käufer den Nachweis des Verkäufers: "Wer den Verkäufer seines angeblich gekauften Ochsen nicht nennen kann, ist ein Dieb.

Ob in der Königszeit in Israel außer dem Immobilienkauf auch der Mobilienkauf schriftlich fixiert wurde, läßt sich nach dem Zeugnis des AT nicht sagen. Die wenigen Kaufformulare von Mobilien des AO gleichen denen von Immobilien.³⁾

Vom Viehkauf berichtet das AT nur nebenbei: David ersteht 50 Rinder von Arauna (2.Sam 24,24), Salomo schickt Händler aus, die ihm Pferde kaufen sollen (1.Kö 10,28f), Esra wird der Kauf von Opfertieren angeordnet (Esr 7,17). Vom Verkaufen (מכר) eines stößigen Rindes ist Ex 21,35, eines gestohlenen Rindes Ex 22,2 die Rede.

Der Preis wird sich nach der Gattung, dem Alter und dem Wuchs gerichtet haben. Vielleicht war das Lamm ein billiges Tier, da sogar ein Armer sich eins kaufen konnte (2.Sam 12,3). Vor

1) Schorr, Zivil- und Prozeßrecht, S. 115.

2) Horst, RGG III, Sp 363 sieht in 1.Kö 19,19 eine Symbolhandlung der Eigentumsübertragung.

3) Schorr, Nr. 97

Vgl. z.B. auch: Falkenstein, Neusumerische Gerichtsurkunden, ABAW 40, Nr. 136,2-15: Kuh; Nr. 185,10-22: Stier; Nr. 187, 12-19: Kuh; Nr. 194,29-37: Kuh; Nr. 211,18-22: Esel (?). PRU III: 16.180: Pferd; 16.148 16.295: Esel; 8.145,7 15.120,18 16.295,6: Großvieh; RS 8.145,7 15.120,13.18 16.295,6: Kleinvieh

dem Verkauf des Viehs zu unangemessenen Preisen schützt Urukagina in § 13 seiner Reformbestimmungen seine Untertanen.¹⁾ Doppelten Verkauf ein und desselben Tieres an zwei verschiedene Käufer will HG II § 38 in der Interpretation von Haase²⁾ wehren, der den sonst unklaren Paragraphen wie folgt deutet: HG II § 35 nimmt einen Tierkauf an, bei dem Kaufpreiszahlung und Übergabe des Tieres zeitlich auseinandergefallen sind. Da der Käufer aber seit der Kaufpreiszahlung Eigentümer des Tieres ist, trägt er allein jeden Schaden, der dem Tier nach der Zahlung zustoßen könnte. Der Verkäufer brauchte also den Kaufpreis nicht zurückzuzahlen, wenn das Tier noch vor der Übergabe an den Eigentümer bei ihm verendete. Daher könnte der Verkäufer auf die Idee kommen, dem Eigentümer vorzugeben, daß das Tier gestorben sei, es in Wirklichkeit aber noch einmal zu verkaufen. HG II § 35 möchte nun diesen Schwindel unterbinden, wenn er eine hohe Buße³⁾ außer der Rückgabe des Tieres anordnet, falls ein Käufer derartigen Betrug aufdeckt.

β) Sklavenkauf

In Israel wie im gesamten AO gab es Sklaven als Handelsware zu kaufen. Händler kauften Kriegsgefangene, um sie als Sklaven zu verkaufen. Hauptsächlich wurde in den Küstenstädten mit Sklaven gehandelt, wie die Scheltworte des Amos (1,6.9), Joel (3,6) und Ezechiel (27,13) verraten, die Tyrus, Sidon und Gaza wegen ihres Sklavenhandels verdammen. Von den Händlern konnte sich jeder, der den nötigen Preis bezahlen konnte,

1) § 13 nach Klíma, Altertum, S. 74: "Wenn einem Untertanen des Königs ein guter Esel geboren wird und sein Vorgesetzter ihm sagt: 'ich will ihn dir abkaufen', wenn er ihn kauft, so möge jener ihm sagen, 'zahle mit gutem Gelde', oder wenn er ihn nicht kauft, (darf) der Vorgesetzte nicht ..."Text abgebrochen.

2) Haase, Eigentumsübergang, S. 10-11.

3) HG II § 35 sieht außer der Rückerstattung des Tieres noch die Abgabe von "zwei Köpfen" vor. Wehrscheinlich sind damit zwei Sklaven gemeint.

einen Sklaven für Geld kaufen und wieder verkaufen¹⁾. Im AT erinnert die Bezeichnung עֶבֶד מִקְנֶה-כֶּסֶף an diesen Vorgang (Gn 17, 12.13.23.27 Ex 12,44 Lv 22,11).²⁾

Ob zum Sklavenkauf in Israel ein schriftliches Dokument nötig war wie beim Immobilienkauf, ist nicht zu sagen. Joseph ist jedenfalls von seinen Brüdern ohne schriftlichen Vertrag verkauft worden (Gn 37,28).

Im AO dagegen sind Sklavenkaufverträge seit frühester Zeit üblich. Sie ähneln formal denen von Grundstücks- und Viehkäufen, haben aber zusätzlich die ihnen eigenen Garantieklauseln. So haftet in den Urkunden Schorr, Nr. 84 und 85 der Verkäufer einen Monat dafür, daß sein(e) Sklave(in) nicht an der bennu-Krankheit³⁾ leidet, wie es CH § 278 vorsieht. Sonst kann das Geschäft rückgängig gemacht werden. Neben der Haftung im Krankheitsfall, kann der Verkäufer auch noch bei Fugitivität haften.⁴⁾ In neubabylonischer Zeit sind Sklavenkaufurkunden oft in der Zwiegesprächsform ausgestellt.⁵⁾

Der Preis für einen Sklaven beträgt in Israel nach dem BB 30 Sekel, denn Ex 21,32 muß der Eigentümer eines Ochsen, der einen Sklaven tötete, 30 Sekel an den Sklavenhalter zahlen. In der dritten Dynastie von Ur dagegen konnte ein Sklave schon mit zwei bis drei Sekel bezahlt werden.⁶⁾ In Ešnunna kostete die Tötung eines Sklaven durch einen stößigen Ochsen den Eigentümer des Tieres schon 15 Sekel,⁷⁾ während CH § 252 den Preis für dasselbe Delikt auf 20 Sekel heraufsetzt. Das entspricht dem Preis eines Rindes.⁸⁾ Der reale Marktpreis

-
- 1) Die Freiheit zum Weiterverkauf kann aus Dt 21,10-14 geschlossen werden, wo ausdrücklich nur der Verkauf einer kriegsgefangenen Sklavin, die von ihrem Herrn geheiratet wurde, verboten wird. Sklaven und nicht mit dem Eigentümer verheiratete Sklavinnen genießen demnach nicht diesen Vorzug.
 - 2) Vgl. Ex 21,32, wo der Sklave als Geld seines Herrn apostrophiert wird.
 - 3) Wehrscheinlich eine Art Epilepsie (Schorr, Zivil- und Prozeßrecht, S. 192). Auch in assyrischer Zeit erscheint dasselbe Garantieverprechen (Finkelstein, Assyrian Contracts, S. 138/39).
 - 4) Dar. 431 bei Koschaker, Bürgschaftsrecht, S. 181 und Nbn 564 bei Kohler-Ungnad, S. 4.
 - 5) San Nicolò, Urkunden aus Ur, S. 225.

- 6) Klíma, Stellung, S. 24.
- 7) CE § 55; vgl. CE § 57: Bei Tötung eines Sklaven durch einen Hund, muß der Hundebesitzer ebenfalls 15 Sekel zahlen.
- 8) Vgl. CH § 241.

erreichte jedoch höchstens die Hälfte dieser vorgeschriebenen Ersatzleistung.¹⁾ Der Preis einer Sklavin lag im AO unter dem eines Sklaven.²⁾ Besondere Eigenschaften des Sklaven konnten aber auch ^{dazu führen, daß} der Tarifpreis überschritten wurde.³⁾ Für den kananäischen Bereich kann man aus PRU III 15.120 entnehmen, daß in Ugarit für eine Sklavin 30 Sekel bezahlt werden konnten, ein Sklave kostete 50 Sekel, ein Pferd aber 200.⁴⁾ In assyrischer und neubabylonischer Zeit zogen die Preise immer mehr an.⁵⁾

Ein Sklave wurde wie eine rechtlose Sache verkauft.⁶⁾ Die Mißachtung seiner Person kommt darin zum Ausdruck, daß die Kaufverträge entweder seinen Namen überhaupt nicht erwähnen,⁷⁾ da nur die Stückzahl interessiert,⁸⁾ oder nur seinen eigenen Namen nennen,⁹⁾ den seines Vaters aber nicht beifügen. Freie Personen dagegen werden in allen Urkunden stets mit dem Namen ihres Vaters genannt.^{9a)}

Neben den Kriegsgefangenen wurden außerdem noch diejenigen Personen in die Sklaverei verkauft, die Gestohlenes nicht ersetzen konnten. Ex 22,2b befiehlt, den Dieb in diesem Falle zum Wert des Gestohlenen zu verkaufen,¹⁰⁾ eine Bestimmung, die schon in sumerischer Zeit praktiziert wurde.¹¹⁾ Nach

1) Vgl. Klíma, Stellung, S. 24.

2) Schorr, Nr. 79: Eine Sklavin mit ihrem Kind kostet nur 16 1/2 Sekel, Nr. 81 werden 5 1/2 Sekel für eine Sklavin bezahlt, Nr. 82 sogar nur 3 5/6 Sekel.

3) Schorr, Nr. 84 wird eine Sklavin für 51 2/3 Sekel verkauft. Dagegen verringert sich der Preis des servus fugitivus in Nbn 564 auf 23 Sekel (Kohler-Ungnad, S. 4).

4) Klíma, Société, S. 67.

5) Vgl. Finkelstein, Assyrian Contracts, S. 140.

6) Vgl. Mendelsohn, Legal Aspects, S. 28: "Legally the slave was not a person." "He was a mere chattel, a piece of property..." Cruveilhier, Introduction, S. 80: Er ist "... comme une sorte d'animal de valeur supérieure."

7) Z.B. RS 8.145, Syria 18 (1937) S. 246ff. —

8) Vgl. den sumerischen Ausdruck ŠAG = "Kopf" für Sklave.

9) Schorr, Nr. 84, 82, 79 u.ö.

9a) Vgl. die Sklavenkaufverträge von Anm 9, wo die Käufer mit dem Namen ihres Vaters genannt werden.

10) Noth, Ex, S. 148, zitieren einen Zusatz zu Ex 21,37.

11) Falkenstein, Neusumerische Gerichtsurkunden, Nr. 126 und 203, 7-11 anscheinend wegen Schädigung eines Getreidefeldes.

sumerischem Recht konnte auch der Sohn in die Sklaverei verkauft werden, wenn er seinen Adoptivvater verachtete. (ana ittišu, Tafel 7, Zeile 23-28). In CH § 141 wird bestimmt, daß der Mann berechtigt ist, seine Frau als Sklavin in seinem Hause zu behandeln, wenn sie nicht haushalten kann.

Am häufigsten war die Ursache der Sklaverei in Israel der verhältnismäßig früh bezeugte Selbstverkauf vollfreier Personen oder Verkauf ihrer Familienangehörigen in die Sklaverei infolge wirtschaftlicher Not. Wer nicht imstande war, seinem Gläubiger die Schuld mit Zinsen rechtzeitig zu bezahlen, wurde Pfändling. Hinter diesem Brauch steht die Personalhaftung. Reicht das Eigentum zur Deckung einer Schuld nicht aus, haftet der Schuldner mit seiner Person.¹⁾ Die Schuldknechtschaft berechtigt den Pfändling, seine Schuld dadurch zu tilgen, daß er für den Gläubiger arbeitet. Der Gläubiger kann ihn aber auch als Sklaven verkaufen und durch den Erlös seine Forderungen decken. Am 2,6 Jes 50,1 Spr 22,7 sind Beispiele für die Praktizierung der Schuldknechtschaft in Israel zu verschiedenen Zeiten.

Da der Gläubiger den Schuldner wohl oft ungebührlich ausgenutzt hat, versucht schon das BB die Schuldknechtschaft zu regeln. Ex 21,2-6 ordnet an, einen gekauften עבד עברי nach sieben Jahren freizulassen.²⁾ Es ist allerdings bestritten worden, daß es sich hierbei um einen Selbstverkauf eines freien Israeliten an einen anderen Freien handelt,³⁾ wie es Dt 15,12 versteht, in dem es עבד אחר erklärt.⁴⁾

1) Finley, Servitude, S. 180.

2) Durch die Formulierung in der 3. masc.sing. fällt das Gesetz aus der typischen kasuistischen Formulierung heraus. Jepsen, Untersuchungen, S. 56, ändert daher in כי יקנה איש. Dadurch ergibt sich aber ein Subjektwechsel zwischen Proctasis und Apodosis, der schwer haltbar ist. Alt, Ursprünge, S. 291 und Paul, Studies, S. 46, Anm 7, lehnen deshalb Jepsens Deutung mit Recht ab. Nach Alt, a.a.O., ist das "Du" aus Ex 20,24 hier eingedrungen.

3) U.a. Alt, Ursprünge, S. 292, Gray, Habiru-Hebrew, S.194-196, Cazelles, Etudes, S. 44-45, Noth, Ex S. 143, Rémy, Vol, S.177, Anm 1.

4) Vgl. Jer 34,14.

עֲבִיר ist im Gegensatz zu Dt 15,12 - in Analogie zu Nuzitexten - nicht ethnisch, sondern als Ausdruck einer "rechtliche(n) und gesellschaftliche(n) Stellung"¹⁾ gedeutet worden. Denn in Nuzi wird deutlich zwischen 'apiru und Sklave unterschieden.²⁾ Hier sind es wie im gesamten AO Leute eines geringeren sozialen Status,³⁾ die erst zu Sklaven herabsinken können, wenn sie sich etwas zuschulden kommen lassen.⁴⁾ Wie Greenberg aber neuerdings nachgewiesen hat, unterscheidet sich der alttestamentliche Sprachgebrauch von עֲבִיר zu dem des AO gerade darin, daß er eine völkische Bezeichnung ist.⁵⁾ Zwar bestreitet auch er nicht die sprachliche Zusammengehörigkeit von 'apiru und עֲבִיר, aber im AT wurden mit עֲבִיר die Vorfahren der späteren Nation Israel bezeichnet und nicht ethnisch uneinheitliche, sozial niedrige Gruppen. Es besteht daher die Möglichkeit,⁶⁾ daß Abraham zu den 'apiru gehört hat und sich dadurch die Bezeichnung einer sozialen Gruppe zu dem Namen eines Volkes entwickelt hat. Vielleicht unbewußt ist das den sozialen Stand Abrahams anzeigende Epitheton עֲבִיר als Familienbezeichnung umgedeutet worden und konnte so auf alle seine Nachkommen, die Israeliten, übertragen werden.⁷⁾

1) Alt, Ursprünge, S. 292.

2) Vgl. Lacheman's Text Nr. 1 bei Speiser, Notes, S. 434: Zwei 'apiru-Frauen aus Akkad verkaufen sich selbst in die Sklaverei und stellen dabei fest: Wir sind keine Sklavinnen.

3) Vgl. die ausführlichen Untersuchungen von Bottéro, Le problème des Habiru à la 4^e Rencontre Assyriologique Internationale, Paris 1954 und Greenberg, The Hab/piru, 1955. Sie untersuchen fast 200 Texte unterschiedlicher Herkunft und stimmen darin überein, daß 'apiru im AO als Appellativ zu verstehen ist.
Kupper, J.-R., RA 55, 1961, S. 197-200; Liverani, M., Il fuo ruscitismo in Siria nella tarda età del bronzo, RS I, 77, 1965, S. 315-336; Albright, W.F., Yahweh and the Gods of Canaan. A Historical Analysis of Two Contrasting Faiths, Jordan Lectures 1965, London 1968, S. 64-79 und passim; Helck, W., Die Bedrohung Palästinas durch einwandernde Gruppen am Ende der 18. und am Anfang der 19. Dynastie, VT 18, 1968, S. 472-480; Weippert, M., Edom, Studien und Materialien zur Geschichte der Edomiter auf Grund schriftlicher und archäologischer Quellen, Tübingen 1971, S. 66-102.

4) Z.B. durch Diebstahl wie Greenberg, Hab/piru, S. 67, durch eine allerdings unsichere Konjekture eines Nuzidokumentes nachzuweisen versucht: "If A (Hapiru) steals (anything from the house), his (master shall treat him) like a slave."

- 5) Greenberg, S. 92 a.a.O. De Vaux, Le problème des Hapiru après quinze années, JNES, S. 221-228, 1968, hatte sich schon wegen der ao Hapiru gefragt: "... si leur nom n'est pas celui d'un peuple et si les Hapiru -'Apiru n'ont pas été originellement l'un des éléments ethniques, de souche ouest-sémitique, qui erreient à la limite du désert au début du II^e millénaire."
- 6) Greenberg, a.a.O., S. 93.
- 7) Greenberg, a.a.O.

So wie Jona 1,9 für die späte Zeit bezeugt, daß עברי eine Nationalitätsbezeichnung meint, ist Ex 21,2 demnach wie Dt 15,12 zu verstehen.

Die Schuldknechtschaft besteht in der Königszeit fort. Das Dt nimmt das Gesetz zum Schutz des Schuldpfändlings aus dem BB auf, dehnt es aber auf weibliche Personen aus (Dt 15,17). Zur Zeit der Entstehung von H und in nachexilischer Zeit ist die Schuldknechtschaft in Israel immer noch nicht aufgehoben. Lev 25,47 setzt sogar die Möglichkeit voraus, daß ein freier Israelit so verarmte, daß er sich an einen Fremdling oder Beisassen verkaufte.

Selbstverkäufe als Begleiterscheinungen harter wirtschaftlicher Not sind im AO seit sumerischer Zeit vorgekommen.¹⁾

Der Selbstverkauf bildete den letzten Ausweg, um bei finanzieller Not leben zu können. Vorher hatte ein Vater und Ehemann die Möglichkeit, an seiner Stelle Frau²⁾ oder Kinder in die Schuldknechtschaft zu schicken. So ist der Gläubiger der Witwe, welcher Elisa durch ein Wunder hilft, gerade im Begriff, ihre Kinder in die Schuldknechtschaft zu holen (2. Kö 4,1-7). Nach Neh 5,2.5 beklagen sich die Juden, daß sie ihre Söhne und Töchter an andere Juden in die Schuldknechtschaft geben mußten, denn wer aus dem Exil zurückgekehrt war, mußte bei den Reichen einen Kredit aufnehmen (Neh 5,4), um ein Startkapital zu haben. Als aber die Schulden nicht bezahlt werden konnten, kamen die Gläubiger, um die Kinder, vornehmlich die Töchter (Neh 5,5) in Schuldsklaverei zu nehmen.

Der Verkauf von Kindern durch ihre Eltern in die Sklaverei kam in Mesopotamien seit der 3. Dynastie von Ur³⁾ bis in die Hammurapi-Dynastie vor.⁴⁾

1) Falkenstein, Neusumerische Gerichtsurkunden, Nr. 38. Der Herausgeber selber aber sieht in diesem Selbstverkauf nur das Zeugnis eines geringeren Familienzusammenhanges der neusumerischen Familie im Gegensatz zu dem der semitischen und babylonischen (S. 86). Dagegen deutet jedoch Klíma, Stellung, S.20, die Urkunde als Folge wirtschaftlicher Not. Vgl. für Altassyrien: Klíma, Stellung, S.20; für Nuzi: Speiser, Notes, S. 434; für Ägypten: Pirenne, Contrats, S.581.

2) Schorr, Nr. 64, CH § 117.

3) Falkenstein, Neusumerische Gerichtsurkunden, Nr. 37,2-4 Nr. 43,2-7 47,5-9 u.ö. Verkauf der Kinder durch den Vater.

- 3) Nr. 35,4-6 45,2-6 46,6-10 u.ö. :Verkauf der Kinder durch die Mutter.
- 4) Schorr, Nr. 77 und Nr. 78, CH § 117.

Das übliche dürfte wohl der Selbstverkauf an den Gläubiger gewesen sein, obgleich gelegentlich der Verkauf an einen Dritten vorgekommen ist.¹⁾ Die erste Art entspricht der oben erwähnten Leistung eines Erfüllungssurrogates durch den Schuldner an den Gläubiger. Die zweite Art bringt dem Gläubiger statt der Arbeitskraft Geld. Wer kauft aber schon einen Sklaven für teures Geld, den er nach drei (CH § 117) resp. sechs (Ex 21,2) Jahren wieder freilassen muß, wenn nicht der Gläubiger selbst, der dadurch eine Garantie für die Tilgung seiner Schulden hat.²⁾

Für diese Deutung sprechen außerdem MAG § 39, der die Verheiratung eines gepfändeten Mädchens durch ihren Pfandgläubiger regelt und MAG § 44, der auch voraussetzt, daß der Schuldner im Hause seines Gläubigers lebt.

Der Selbstverkauf oder Verkauf in die Schuldknechtschaft entspricht zwar formal dem Sklavenkauf, aber tatsächlich kauft der Gläubiger nur die Arbeitskraft, nicht die Person des Verschuldeten. Der Käufer hat das Recht, die Arbeitskraft auszunutzen, aber auch die Pflicht der Freilassung, wenn die Schuld abgearbeitet ist, was in Israel u.U. fünfzig Jahre dauern konnte (Lv 25,40).³⁾ Das Eigentumsrecht wurde also bei hebräischen Sklaven nicht voll angewandt. Der hebräische Sklave behielt immer eine gewisse Rechtssubjektivität. Das zeigt sich auch darin, daß im AT mit der Möglichkeit gerechnet wird, daß ein Sklave sich freikaufen kann (Lv 25,49). Es ist ja denkbar, daß ein verarmter Israelit durch Erbschaft, Schenkung oder dergleichen wieder zu Geld gekommen ist.⁴⁾

Im BB und Dt ist die Möglichkeit erwähnt, daß der Selbstverkaufte gar nicht von der ihm nach einiger Zeit zugebilligten Freiheit Gebrauch machen möchte (Ex 21,5 Dt 15,16). Dies wird der Fall gewesen sein, wenn der Herr seinem Sklaven eine Sklavin

1) Vgl. Driver-Miles, Bab.-Laws, S. 212.217; Rêmy, Vol, S. 165, Anm

2) Aus diesem Grunde kann Lurje, S. 52, davon sprechen, daß der hebräische Sklave eine "unangenehme Arbeitskraft" für seinen Herrn war.

3) Gegen Oettli, S. 36, der die Auffassung vertritt, im BB sei er nicht nur Schuldsklaven, sondern alle Sklaven gemeint. Aber dagegen spricht Lv 25,44-46. Auch in Nuzi wurde die Zeit des Abarbeitens der Schuld in einigen Fällen auf fünfzig Jahre festgelegt (Klîma, Stellung, S. 21).

- 4) Für Ugarit bezeugt Nr. 16.191 (PRU II, S. 18f) einen Loskauf. CH § 280 und § 32 erweisen die Existenz dieses Brauches für Babylon.

zur Frau gegeben hatte und diese ihm Kinder geboren hatte. Denn Frau und Kinder blieben weiterhin Eigentum ihres Herrn und konnten dem Vater und Ehemann nicht nach sieben Jahren in die Freiheit folgen. Auch in Nuzi blieben Frau und Kinder Eigentum des Herrn, wenn der Sklave seinen Dienst beendet hatte.¹⁾

Verzichtet der Sklave auf seine Freiheit, wird er ein עבד עולם, ein Status, der auch in Ugarit anzutreffen ist. Das bedeutet, daß er von der Möglichkeit des Freikaufes nie wieder Gebrauch machen kann.²⁾ Den Standeswechsel von einem zeitlichen zum ewigen Sklaven kennen auch MAG und Nuzi. In Nuzi geht er sogar wie Ex 21,5 (אבותי)³⁾ auf den freien Willen des Sklaven zurück⁴⁾, während MAG A § 39 eine Rettungstat des Gläubigers an dem Mädchen voraussetzt,⁵⁾ die ihn zum uneingeschränkten Eigentümer über das Mädchen macht.

Nach der Erklärung des Sklaven, daß er seinen Herrn, seine Frau und seine Kinder liebe, führt der Herr ihn vor האלהים. Damit dürften Hausgötter⁶⁾ zum Schutze der Familie gemeint sein.⁷⁾ Die Präsenz der Hausgötter bei diesem Akt scheint einer Publizitätsform zu entsprechen, wie ja in Altbabylonien und Israel Öffentlichkeitscharakter die Eigentumsübertragungen auszeichnete.⁸⁾ Aber hier ist der Akt als Aufnahme in die Familiengemeinschaft des Herrn umgedeutet.⁹⁾ Jetzt steht der

1) Vgl. Paul, Studies, S. 48, Anm. 5.

2) Targum Jer. versucht einen Ausgleich mit der Jubeljahrgesetzgebung und übersetzt לעולם durch יובל.

3) Rémy, Vol, S. 183, spricht von einem "climat cordial" zwischen Herrn und Sklaven.

4) Speiser, One hundred, Nr. 29.

5) Nach der Übersetzung von Ebeling in AOT. Ehelolf, Rechtsbuch, zu MAG A § 39, denkt an eine Krankheit, aus welcher der Gläubiger das Mädchen gerettet hat.

6) Baentsch, Ex-Lev-Num, S. 190 vergleicht sie mit den römischen Penaten und Paul, Studies, S. 50, mit den ilāni aus Nuzi. Anders Fensham, New Light, S. 160/61, der aufgrund von CE § 36 u. 37 nicht die Hausgötter, sondern die Götter des Heiligtums, bei denen nur gütige Schwüre abgelegt werden können, in Ex 21,6 erblickt.

7) Greenberg, Rachels Theft, S. 247.

8) Koschaker bei Paul, Studies, S. 50, Anm. 4.

9) Vgl. Falk, Ex. 21,6, S. 88; Noth, Ex, S. 144.

עבד עברי , der sich aus Schuldknechtschaft verkaufte, rechtlich dem עבד מקנה כסף gleich.

Nachdem der Sklave vor האלהים (Ex 21,6a) geführt worden war, soll er noch an die Haustür geführt werden. Dieses zweimalige Hinführen ist auffällig, da es wohl ein und dasselbe meint.¹⁾ Das Dt erwähnt die Götter nicht mehr, sondern begnügt sich mit dem Hinführen zur Tür (Dt 15,17), was aber keinen Unterschied zu Ex 21,6a bedeutet, denn die Hausgötter hatten ihren Platz - zumindest in Babylonien - an der Haustür.²⁾

Den letzten Akt der Eigentumsübertragung עבד עולם bildete das Durchbohren des Ohres (Ex 21,6b)³⁾, was als Zeichen der Sklavenschaft zu verstehen ist. Derselbe Vorgang ist auch aus MAG § 44 als Zeichen der endgültigen Inbesitznahme bekannt.⁴⁾ Ein Erkennungszeichen für Sklaven besonderer Art ist in Babylonien das abgeschnittene Ohr. CH § 282 ordnet nämlich als Strafe für einen sich gegen seinen Herrn auflehnen den Sklaven das Abschneiden des Ohres an. Vielleicht hat man diese Züchtigung gewählt, weil sie die Arbeitskraft des Sklaven nicht reduziert.⁵⁾

In Babylonien wurden die Sklaven mit einer Marke, abbuttum, als Zeichen ihrer Zugehörigkeit zu einem Herrn versehen. Vom Anlegen dieser Marke spricht CH § 146 und ana ittišū, Tafel 7, Zeile 23-28, vom Entfernen CH § 226 und § 227. wie abbuttum genau aussah, ist ungewiß.⁶⁾ In Neubabylonischen Urkunden tritt auch

1) Noth, Ex, S. 144.

2) Paul, Studies, S. 51, Belege vgl. Anm. 2 und 3.

3) Noth, Ex, S. 144, denkt an das rechte Ohrläppchen.

4) Nach Jacob, Altassyrische Gesetze, S. 358, besteht ein Unterschied in der Motivation zwischen Ex und MAG. In MAG ist es ein geschäftlicher Vorgang, in Ex die Liebe zum Herrn, die den Sklaven veranlassen, sich das Ohr durchbohren zu lassen.

5) Vgl. Cruveilhier, Commentaire, S. 249. Vgl. CH § 193 und § 192: dort wird ähnliche Strafe bei Auflehnung der Kinder gegen ihr Adoptiveltern vorgesehen.

6) Koschaker, Rechtsvergleichende Studien, S. 203, deutet abbuttum als Metallring oder -tafel, die dem Sklaven an Hals, Fuß oder Arm angebracht wird. Cruveilhier, Commentaire, S. 215, dagegen sieht aufgrund von CH § 226 und CH § 227 in abbuttum eine besondere Haartracht.

die schon in CH § 265 für Vieh erwähnte eingebrannte oder eingeschnittene Eigentumsmarke bei Sklaven auf.¹⁾ Diesen Tätowierungen kommt der alttestamentliche Brauch am nächsten, weil auch er unauslöschbar ist. In den neubabylonischen Urkunden werden daher oft Sklaven erwähnt, die zwei Namen von Eigentümern an ihrem Handgelenk eingraviert haben. Nach Klíma deutet auch geschorenes Kopfhaar auf den Sklavenstand.²⁾ Da es aber auch Freie tragen können, kann es sich nur um ein Zeichen der Entehrung handeln.³⁾

Weil erst die dtn. Gesetzgebung die Gleichstellung von Sklavin und Sklave einführt (Dt 15, 12.17)⁴⁾, erwartet die in Sklaverei verkaufte Tochter eines Israeliten nach Ex 21,7-11 ein besonderes Schicksal, das sich schon darin andeutet, daß sie nicht שפחה, wie das unberührte, unfreie Mädchen, sondern אמה genannt wird.⁵⁾ Der Käufer kann das Mädchen zur Ehefrau nehmen, wie Abraham und Jakob sich mit Sklavinnen Nachkommen verschafften (Gen 16,1-4a u. Gen 30,3.9.), oder sie seinem Sohn zur Frau geben. Der Kauf geschieht demnach unter besonderen Bedingungen, und es ist verständlich, daß eine Frau, die Gattin und Mutter war, nicht einfach verstoßen werden konnte. Ihre unbegrenzte Sklavenschaft kann daher Ausdruck dafür gewesen sein, daß sie nicht nur Sache, sondern auch Persönlichkeit war.⁶⁾ Dieselbe humanitäre Tendenz verbirgt sich hinter CH § 119, der den Herrn bestraft, der seine Schuldsklavin, die ihm Kinder geboren hat, verkauft.

1) San Nicolò, Urk. aus Ur, S. 226.

2) Klíma, Stellung, S. 24.

3) Ana ittišu, Tafel 7, Zeile 31, wird dem Sohn, der zu seiner Mutter sagt: "Du bist nicht meine Mutter!" das Haar geschoren, und er wird in der Stadt herumgeführt, ohne daß eine Sklaverei sich anschlosse. Vgl. 2. Sam 10,4: Auch hier wird das Scheren des Bartes als Entehrung gekennzeichnet.

4) Lurje, S. 53, nennt es "eine der größten Errungenschaften der sozialen Bewegung im 7. Jahrhundert."

5) Vgl. Jepsen, amahⁿ und schiphaⁿ, VT 8, 1958, S. 293-297.

6) Vgl. Engert, Eherecht, S. 74.

Der im BB (Ex 21,7-11) behandelte Fall des Verkaufes einer Tochter in die Sklaverei ist mit den "adoptiones in matrimonium"¹⁾ aus Nuzi verglichen worden. Dort wird in den *tuppi märtüti ù kallatūti*²⁾ die Tochter von ihrem Vater nur unter der Bedingung verkauft, daß sie entweder von ihrem Käufer oder von dessen Sohn geheiratet wird. Sie kann auch als Frau an einen nicht zur Familie gehörigen Freigeborenen verkauft oder einem Sklaven des Käufers - aber nicht einem beliebigen - zur Frau gegeben werden.³⁾ In der Tat ähnelt dieser Verkauf mit Bedingungen Ex 21,7-11.

Das Gesetz (Ex 21,7-11) schützt die in Sklaverei verkaufte Tochter davor, daß Vater und Sohn sie gemeinsam besitzen konnten, wie es wohl zur Zeit des Amos (Am 2,7b) in Israel vorgekommen sein dürfte.⁴⁾ Es bietet demnach mehr Schutz als HG II § 94, in dem derartige Vergehen nicht bestraft werden. Was also bei anderen Völkern üblich war, weil ein gekauftes Mädchen uneingeschränktes Eigentum des Käufers werden konnte, prangert Amos als Rechtsverletzung an. In Israel ist der Stand einer Sklavin-Konkubine noch während der Königszeit abgeschafft worden.⁵⁾ Denn Dt und H erwähnen sie nicht mehr.

Die Beschränkung des Eigentums an einem durch Kauf erworbenen Menschen macht sich im AT durch die Terminologie für den Eigentümer bemerkbar. Während in Babylonien der Herr eines Sklaven *bēlu* heißt, wird der Herr eines Sklaven in Israel nie בעל, sondern immer אֲדוֹן genannt.⁶⁾ אֲדוֹן kann jedoch nur mit "Herr" übersetzt werden, nie dagegen mit Eigentümer.⁷⁾

-
- 1) Fensham, Aspects, S. 10, übernimmt diesen von Koschaker, Fratriarchat, S. 21/22, geprägten Ausdruck.
 - 2) Mendelsohn, Conditional Sale, S. 191, übersetzt "tablet of daughtership and brideship."
 - 3) Belege und ausführliche Zitate der Dokumente bei Mendelsohn; Conditional Sale, S. 191f.
 - 4) Am 2,7b steht zwar אֲדוֹן für Sklavin, aber nach dem AT hat dieser Ausdruck auch den Sinn von Sklavin: Gen 24,61, Ex 2,5 1.Sam 25,42 Prov 9,3 27,27 31,15 Ru 2,8.22f 3,2 Esth 2,9 4,4.16.
Eine Beziehung zwischen Amos 2,7b und Ex 21,7-11 sehen auch: Dürr, AO Recht, S. 152-154 und Würthwein, Amos-Studien, S. 45. Anders Bach, Gottesrecht, S. 32.
 - 5) Vgl. De Vaux, S. 143.
 - 6) Ex 21,5 Gn 24,12 39,8 u.ö.

Wenn בַּעַל ein Eigentumsverhältnis bezeichnet, so drückt אֲדֹנָי "unrapport de supériorité sociale"¹⁾ aus.²⁾ Man kann also sagen, daß der Herr in Israel durch den Kauf eines Sklaven oder einer Sklavin die Verfügungsgewalt über die schaffende und erwerbende Kraft erhielt, nicht aber die Verfügungsge-
walt über ihre Person. Das wird sich noch deutlicher in dem Abschnitt über die Pflichten (C) des Herrn gegenüber seinem Sklaven zeigen. Die hebräischen Sklaven erfreuen sich dabei noch des besonderen Vorteils, daß sie nur freiwillig "ewige Sklaven" werden können. Von ihnen unterscheiden sich die ausländischen Sklaven, die Lev 25,46 zum Eigentum rechnet.

Die Garantieklauseln der 20 Sklavenkaufverträge schützen den Käufer, die alttestamentlichen und zum Teil auch 20 Gesetze schützen den Sklaven als Person. Deshalb ist ein Sklavenkauf zwar formal ein Kauf wie der eines Tieres oder eines Grundstückes, inhaltlich aber erwirbt der Käufer nur beschränkte Eigentumsrechte.

γ) Frauenkauf

Auch die Ehe konnte in Israel in Form eines Kaufes geschlossen werden, indem nämlich der Mann (Bräutigam) an den Vater der Frau (Braut) eine Geldsumme zahlte und daraufhin die Tochter zur Frau erhielt. Man spricht dann von einer Kaufehe, wie sie auch in Babylonien und Assyrien und bei den Hethitern vorkam. Die Kaufehe taucht nur im Zusammenhang mit einer Munt-ehe auf, d.h. wenn die Tochter aus der Gewalt des Vaters in die des Ehemannes übergeht.³⁾

1) Cazelles, Études, S. 121.

2) Vgl. Jepsen, Untersuchungen, S. 25; Plautz, Frau, S. 56-60: Er untersucht ebenfalls den Unterschied von אֲדֹנָי und בַּעַל und kommt zu dem Ergebnis, daß אֲדֹנָי mehr Distanz zwischen den Personen als בַּעַל voraussetzt.

3) Koschaker, Eheschließung und Kauf, S. 211.

Daß es neben dieser Eheform auch die muntfreie Ehe, Ehe sine manu oder matrilokale Ehe in Israel,¹⁾ Assyrien,²⁾ Babylonien³⁾ und bei den Hethitern⁴⁾ gab, sei damit unbestritten, sie interessiert aber nicht an dieser Stelle, weil sie keinen Kaufcharakter trägt.⁵⁾

Der Kauf einer Frau zerfiel wie der von Immobilien, Tieren und Sklaven in zwei Akte, nämlich der Zahlung des Preises und der traditio puellae. Der Vorgang des Zahlens des Preises

- 1) Nach Engert, Eherecht, S. 14/15 weist Ri 8,31 und 9,1-3.18 auf matrilokale Ehe: Gideons Frau folgt nicht ihm, sondern wohnt nach der Heirat weiterhin in ihrer Heimat, wo sie Gideon besucht. Ebenso gehört Abimelech zum Geschlecht seiner Mutter. Auch Simson zieht zu seiner Frau (Ri 15,2). Burrows, Basis, S. 3, deutet auch Gn 29 im Sinne der matrilokalen Ehe. Vgl. aber dagegen J. van Seters, Jacob's Marriages and Ancient Eastern Customs, Harv. Theol. Rev. 62, 1970, 377-395.
- 2) In Assyrien nennt man die Ehe sine manu errebu-Ehe. Die Frau bleibt nach der Hochzeit im Hause ihres Vaters wohnen, und der Ehemann tritt in dieses Haus ein (errebu-eintreten) (vgl. Cardascia, Institutions, S. 56). Die §§ 25-27, 32, 33, 36, 38 der MAG befassen sich mit den rechtlichen Konsequenzen einer errebu-Ehe. Nach der Häufigkeit der Belege meint Koschaker, Quellenkritische Untersuchungen zu AAG, S. 60/61, sogar, diese Form als die regelmäßige für Assyrien voraussetzen zu dürfen.
- 3) CH § 139 kennt auch die Ehe ohne Brautpreis. Es stimmen damit überein: Eheverträge aus Nippur (Schorr, Nr. 1 u. 6 u.ö.).
- 4) Nach HG I § 27 kann die Ehefrau im Hause ihres Vaters bleiben.
- 5) Eine Ehe ohne Kaufpreis findet Gn 34 statt, da Juda den Brautpreis an sich selber zahlen müßte, wenn er Tamar dem Onan zur Frau gibt. (vgl. Mittelman, S. 12, Anm. 1). Auch Boas müßte bei seiner Heirat mit Ruth den Kaufpreis an sich selber zahlen (vgl. Rudolph, Ru-Komm. S. 64). In beiden Fällen handelt es sich aber um eine Levirats-ehe, so daß es unsicher bleiben muß, ob auch bei einer regulären Ehe der Kaufpreis fehlen konnte.

heißt im AT mit juristischem Terminus ארש im Piel, das dadurch den Sinn von "verloben" erhält.¹⁾ מארשה bedeutet "Verlobte", die, "für welche der Wert bezahlt ist und auf welche der Mann daher Eigentumsrecht hat". Mit der Zahlung des Preises beginnt die Verlobungszeit, in der sich der Vater der Braut und der Bräutigam die Rechte an dem Mädchen teilen. Einerseits wohnt die Tochter weiterhin im Hause des Vaters und untersteht seiner Gewalt, andererseits bestraft Dt 22,23f Notzucht an einer Verlobten (בחולה מארשה) so als wäre sie schon eine Ehefrau (אשת רעהו), nämlich mit Tod,²⁾ obwohl das Mädchen noch בחולה genannt wird.³⁾ Aus demselben Grund wird in CH § 161 der Verlobte schon bēl aššatim, Ehemann, genannt. Driver-Miles sprechen daher von einer begonnenen Ehe, der "inchoate marriage"⁴⁾, statt einer Verlobungszeit. Durch die Zahlung des Brautpreises hat der Bräutigam noch kein Volleigentum, sondern nur ein dingliches Recht, jus ad rem, an der Frau erlangt.

Der Kaufpreis heißt im AT mohar, in Babylonien terhatu, sum. nig.mussa, in Assyrien biblu oder zubullû, bei den Hethitern kušata. Der mohar wird im AT an drei Stellen erwähnt: Gn 34,12 Ex 22,16 1.Sam 18,25. Entweder wird mohar vom babylonischen mahāru (=einnehmen) oder vom ugaritischen mhr (vgl. hebräisch מור =tauschen) abgeleitet. Aus der pentateuchischen Gesetzgebung kann man die Höhe des Kaufpreises von 50 Sekel erschließen, da nämlich nach Ex 22,16 der Verführer einer unverlobten Jungfrau verpflichtet ist, den üblichen mohar zu zahlen.

-
- 1) Wolff, Hosea, BK. 14, S. 64f, will aufgrund unseres modernen Sprachgebrauches "jemanden zur Frau gewinnen" übersetzen.
 - 2) Vgl. CH § 130: die Verlobte wird Ehefrau, aššatim, genannt. Wer sie vergewaltigt, wird mit dem Tod, wie bei Ehebruch, bestraft.
 - 3) Vgl. Dt 22,29 und Ex 22,15.
 - 4) Driver-Miles, Babylonian Laws, S. 167f.

Dieser mohar dürfte wohl 50 Sekel betragen, denn nach Dt 22,28f soll der Verführer eines unverlobten Mädchens diese Summe dem Vater des Mädchens, welches er heiraten muß, zahlen. Dies könnte als Ersatz für den mohar aufgefaßt werden, den der Vater üblicherweise bei Verheiratung der Tochter erhalten hätte.¹⁾ Die Höhe des mohar konnte aber auch in besonderen Fällen ausgehandelt werden, wie zwischen Sichem und den Brüdern der Dina (Gn 34,11f). Er mußte auch nicht immer aus Geld bestehen, sondern konnte in Naturalien oder in Form von besonderen persönlichen Dienstleistungen erbracht werden. Die hundert Philistervorhäute, die David dem Saul für Michal bringen muß, werden ausdrücklich als mohar bezeichnet (1.Sam 13,25).²⁾ Den mohar erarbeitete sich Jakob bei Laban, indem er sieben Jahre für Lea und weitere sieben für Rahel diente (Gn 31,14-16).³⁾ Ähnlich kann das Hüten der Schafe von Mose bei seinem Schwiegervater (Ex 3,1) gedeutet werden.⁴⁾ Einen Dienst besonderer Art leistet Othniel dem Kaleb, um dessen Tochter als Braut zu erhalten. Nach Richter 1,12 par Jos 15,14 hat er Kirjath-Sefer erobert. Rost denkt sogar, daß die Geschenke des Pharao an Abraham (Gn 12,16) als mohar gemeint seien.⁵⁾ Die Übertragung der als Brautpreis zu verstehenden Tiere an Abraham widerspricht aber der sonst üblichen Reihenfolge eines Brautkaufes,

- 1) Vgl. Engert, Eherecht, S. 22; Plautz, Frau, S. 127; Schmökel, Angewandtes Recht, S. 32. Dagegen streitet Neubauer, Eheschließungsrecht, S. 206, Anm. 2, ab, daß in Ex 22,16 überhaupt vom Erwerben durch den mohar die Rede sei; er deutet mohar als Verbalform von מָהַר (=eilen) und übersetzt: "er soll sie eilends ehelichen". Die Geldzahlung in Dt 22,28f deutet er als reines Strafgeld (S.208). Es bleibt dann aber der Einwand, weshalb der Verführer das Mädchen heiraten muß.
- 2) Die 15 Sekel Silber und 1 1/2 Homer Gerste in Hosea 3,2 sagen nichts über den Brautpreis aus, da Hosea kein gewaltunterworfenen Mädchen, sondern eine mindestens schon einmal verheiratete Frau ehelichte (Plautz, Frau, S. 127).
- 3) Diese Deutung vertreten u.a.: Ring, Rechtsleben, S. 8; Burrows, Basis, S. 25; Schmökel, Angewandtes Recht, S. 33; Cruveilhier, Introduction, S. 129. Vgl. auch Seters, S. 377-395.
- 4) Diese Deutung vertreten: Engert, Eherecht, S.23; Burrows, Basis, S. 25 u.a.
- 5) Rost, Scheidungsrecht, S. 189.

denn sie erfolgt erst, nachdem Sara ins Haus des Pharao eingetreten ist.

Die ausführlichste Darstellung eines Brautkaufes bietet Gn 24. Ein Vertreter des Bräutigams¹⁾ führt die Verhandlungen mit den Brüdern Rebekkas, weil ihr eigentlicher Gewalthaber, ihr Vater, wahrscheinlich gestorben ist.²⁾ Das Mädchen ist bei der Verhandlung nicht anwesend.³⁾ Sind die Parteien übereingekommen, wird der Brautpreis entrichtet. Die von Abrahams Sklaven überreichten Geschenke (Vers 53) werden als mohar gedeutet werden müssen.⁴⁾ Damit ist eine rechtskräftige Verlobung geschlossen.⁵⁾

Private Rechts- und Gerichtsurkunden bieten keinen Beleg für den sumerischen Ausdruck ni-mi-us-sa.⁶⁾ Der Terminus kommt in CLI § 29 vor,⁷⁾ bezeichnet dort aber die consumptubilia, die vom Bräutigam oder seiner Familie für das Hochzeitsmahl aufgebracht werden.⁸⁾ Aber seit ana ittišū Tafel 7, Zeile 42-44,

- 1) Im AO übernimmt meist der Vater des Bräutigams diese Aufgabe (MAG §§ 30, 42, 43). MAG § 31 geht der Bräutigam selbst, weshalb Jacob, S. 329, vermutet, daß der Vater gestorben sei.
- 2) Ring, Rechtsleben, S. 9.
- 3) Vers 57+58 sprechen davon, daß sie erst gerufen wird.
- 4) Boecker, Redeformen, S. 176; dagegen Neubauer, S. 73/74, der sie als spontane Geschenke deutet, da auch die Braut selber etwas erhält.
- 5) Jacob, altassyrische Gesetze, S. 332.
- 6) Vgl. Falkenstein, Neusum. Gerichtsurkunden, S. 103.
- 7) CLI § 29 ordnet bei Auflösung der Verlobung die Rückgabe des in das Haus des Schwiegervaters gebrachten ni-mi-us-sa an. Nach CH § 161 muß im Falle der Auflösung einer Verlobung das Duplum zurückerstattet werden, weil zu der restitutio noch eine Strafsumme hinzukommt (Wilcke, S. 160). Auflösung der Verlobung von seiten des Vaters fordert nach CH § 160 auch nur einfache Rückerstattung der tirḫatu, nach CE § 25 das Duplum.
- 8) Wilcke, S. 158.

hat ni-mi-us-sa die Bedeutung: Geld für das Nehmen einer Ehefrau.¹⁾ Diesen Sinn hat die tirhatu²⁾ dann in CE § 17f und in CH § 159 - § 161, §163f, wo die verschiedenen Fälle vom Nichtzustandekommen einer Ehe behandelt werden.

Im Gegensatz zu den israelitischen Verhältnissen konnte in Babylonien die tirhatu nur in Geld und Naturalien, nicht aber in Dienstleistungen erbracht werden.³⁾ Aus den Urkunden kann man eine unterschiedliche Höhe entnehmen, die manchmal nur einen symbolischen Preis ausmacht.⁴⁾

Auch im Hethiterreich wird die Kaufehe praktiziert worden sein, wie aus HG I §§ 29,30,34,36⁵⁾ hervorgeht. Über die Höhe des kušata wird nichts gesagt. Die Angaben in den Gesetzen sind zu unvollständig, als daß über die Kaufehe bei den Hethitern Genaueres gesagt werden könnte.⁶⁾

Der babylonischen tirhatu entspricht assyrisch zubullu (MAG § 30 und § 38). zubullu besteht aus Geld in unbestimmter Höhe, Getreide und Schafen. Auffälligerweise wird zubullu in MAG § 30 mit biblu (Geschenk) glossiert, während nach CH § 160f die vom Schwiegersohn in das Haus seiner zukünftigen Frau gebrachte Gabe sowohl aus biblu als auch tirhatu besteht. Demnach scheint die bei der Verlobung an den Brautvater gezahlte tirhatu den Sinn von Eheschenkung, Brautwerbungsgeschenk angenommen zu haben.⁷⁾

- 1) Falkenstein, Neusum. Gerichtsurkunden, S. 105. Er erklärt zum Bedeutungswandel, S. 106: "...daß ran in altbabylonischer Zeit zur Bezeichnung der schon im recht zur Zeit der Dynastie von Akkad beheimateten terhatum 'Brautpreis' denjenigen Terminus der Neusumerischen Zeit aufgegriffen hat, der eine mit der Eheschließung verknüpfte Leistung, die zu Lasten des Bräutigams oder dessen Vater ging, aufgriff."
- 2) Koschaker, Rechtsvergleichende Studien, S. 141, sieht einen Zusammenhang zwischen חָתָן (=lieben) und tirhatu.
- 3) Schmökel, Angewandtes Recht, S. 33.
- 4) Schorr, Nr. 3: 4 Sekel Silber. Bei van Praag, Droit matrimonial, S. 131, weitere Urkunden, die Kaufpreise von einem bis 40 Sekel nennen.
- 5) Friedrich, Zu einigen umstrittenen Paragraphen, S. 6, nimmt an, daß HG I § 36 die Ehe zwischen zwei Männern regelt.
- 6) Ring, Rechtsleben, S.126.
- 7) Koschaker, Quellenkritische Untersuchungen zu AAG, S.56.

Die Geschenke (zubullu, biblu) werden zwar dem Brautvater übergeben, sind aber der Braut verfangen, weil die Frau sie im Falle der Scheidung erhält (MAG § 38). Sie sind nicht in das Eigentum des Vaters übergegangen. Dasselbe gilt auch für Ugarit, wo die tirḫatu immer als Eigentum der Frau erscheint, das sie im Falle der Ehescheidung mitnehmen kann.¹⁾ Daraus hat Klíma geschlossen, daß tirḫatu hier den Sinn von "Mitgift" hat.²⁾ Aber hier kommt die Frau erst durch die "générosité(traditionelle?)"³⁾ ihres Vaters, der ihr die tirḫatu gewöhnlich schenkte in den Besitz der Gabe, die ihr Mann ihrem Vater gebracht hatte. Nach Mendelsohn wurde dieser Brauch auch in Alalah praktiziert.⁴⁾ In Nuzi wurde die tirḫatu zwischen Vater und Tochter geteilt. Die Braut bekam die eine Hälfte an den Gürtel gebunden.⁵⁾ In den MAG, Nuzi, Alalah und Ugarit läßt sich demnach ein Entwicklungsstadium der Kaufehe beobachten das gegenüber dem AT und CH weiter fortgeschritten ist. Aus dem Preis für die Frau ist ein Geschenk für sie selber geworden. Die Form des Kaufes bei der Eheschließung ist dadurch zwar erhalten geblieben, weil auch in diesen Rechten die Darbringung der Gaben an den Vater vorausgehen muß, aber inhaltlich ist die Kaufehe wesentlich zugunsten der Frau erweitert worden.

In neubabylonischer Zeit wird die tirḫatu weder als Preis noch als Geschenk im Gesetz erwähnt,⁶⁾ obwohl sie in der Praxis noch gezahlt wurde.⁷⁾

1) zubullu rückt dadurch in die Nähe der jüdischen khetouba (Euq Recueil, S. 46).

2) Klíma, Ug. Frau, S. 323.

3) Nougayrol, PRU III, S. 230.

4) Mendelsohn, On Marriage, S. 352/353.

5) Speiser, One hundred, Nr. 55, 10.15. Vgl. Breneman, J.M., Nuzi Marriage Tablets, Diss. Brandeis 1971.

6) Meissner, Entwurf, S. 288.

7) NbK 101 in Kohler-Peiser, Rechtsleben I, 7.

Gegen die Deutung von mohar als Brautpreis sind in der Forschung Einwände laut geworden. So deutet Neubauer mohar als pretium pudicitiae¹⁾ im Sinne der germanischen Morgengabe, die der Mann am Morgen nach der Brautnacht überreichte. Dagegen spricht aber, daß der Brautpreis in Israel und dem AO vor der copula carnalis in allen Fällen normaler Eheschließung gezahlt wurde.²⁾ Die Ehe mit einer vergewaltigten Jungfrau, auf die sich Neubauer stützt, bildet ja gerade nicht die Regel.

Eberharter sieht in dem mohar eine Art Pfand zu dem Zweck, daß die Ehe vollzogen wird und Kinder gezeugt werden.³⁾ Ein Pfand hat aber die Aufgabe, seinem Empfänger die Garantie für die Erfüllung eines Vertrages zu geben und geht an seinen Überbringer zurück, sobald der Vertrag zustande gekommen ist. Der Brautpreis bleibt jedoch beim Vater und wird dem Bräutigam bei vollzogener Eheschließung nicht zurückgezahlt.⁴⁾

Den mohar als Sicherung für den finanziellen Unterhalt der Frau im Falle der Scheidung oder Witwenschaft aufzufassen,⁵⁾ verbietet sich wegen seiner häufig allzu geringen Höhe. Außerdem fehlen dafür Beweise im AT.

Da keines dieser Argumente gegen die Deutung des mohar als Brautpreis stichhaltig ist, wird man dabei bleiben müssen, daß die Frau in Israel mittels Zahlung des Brautpreises erworben wurde.

Übereinstimmung zwischen Sachen- und Frauenkauf herrscht in Babylonien in der Notwendigkeit einer schriftlichen Urkunde. CH § 128 bestimmt die Nichtigkeit einer Ehe, die ohne

1) Neubauer, Eheschließungsrecht, S. 208.

2) Vgl. Gn 24 Ri 1,12 1.Sam 18,25.

3) Eberharter, Familienrecht, S. 105.

4) Vgl. Plautz, Frau, S. 129.

5) Zu den Belegen vgl. Plautz, Frau, Anm. 564.

schriftlichen Vertrag geschlossen wurde.¹⁾ Die schriftliche Urkunde hatte CH § 7 für jeden Kauf angeordnet. Nach Boecker beweist Mal 2,14: **אִשָּׁה בְּרִיתָךְ** das Aufkommen der schriftlichen Urkunde für die Ehe in nachexilischer Zeit auch in Israel.²⁾

Die Kaufaufforderung **קָנָה-לָךְ**, die für Grund und Boden galt, findet sich Ru 4,5 auch auf die Frau angewandt.³⁾ Hier dürfte

קָנָה im Sinne von "heiraten" gebraucht worden sein. Formal besteht auch den Gebrauch des Verbes **קָנָה** Übereinstimmung zwischen Eheschließung und dem Kauf von Immobilien. Dagegen wird in der Regel **קָנָה** für "verheiraten" in Israel nicht gebraucht worden sein. Denn Gn 31,15 beschwerten sich Rahel und Lea, daß sie von ihrem Vater "verkauft" (**מָכַר**) wurden. Die Verheiratung der Töchter Labans als reines Kaufgeschäft dürfte eine Ausnahme innerhalb der israelitischen Gepflogenheiten darstellen. Deshalb ist Gn 31,15 die einzige Stelle im AT, die **מָכַר** im Zusammenhang mit einer Eheschließung nennt. Die Regelwidrigkeit der Eheschließung erklärt auch die Klage Leas und Rahels, daß sie sich wie Fremde vorkommen.

מָכַר ist demnach kein Terminus technicus für "verheiraten" gewesen. Ob **קָנָה** normalerweise für "heiraten" gebraucht wurde oder ob es nur im Buche Ruth wegen des miterworbenen Grundstückes verwendet wurde, muß offen bleiben. Wahrscheinlich hat aber die Verbindung mit der *geullah* in diesem Kapitel auf die Terminologie eingewirkt. Sollte weder **מָכַר** noch **קָנָה** als eherechtliche Begriffe in Israel üblich gewesen sein, käme dies der babylonischen Ausdrucksweise gleich, die auch zwischen Frauen- und Warenkauf unterscheidet.⁴⁾

Das von dem Verb **מָכַר** abgeleitete Substantiv **מָכָר** bezieht sich in Prov 31,10 auf eine verheiratete Frau.⁵⁾ Dennoch muß man

2) Boecker, S.177.

1) MAG § 44 belegt den schriftlichen Ehevertrag für Assyrien.

3) Boecker, S. 178, macht in diesem Zusammenhang noch auf Prov 4,7 aufmerksam. Dort soll Weisheit und Einsicht wie eine Braut gekauft (**קָנָה**) werden.

4) Koschaker, Eheschließung, S. 233.

5) Neh 13,16 bedeutet **מָכָר** öffentliche Ware, Nu 20,19 Kaufpreis.

auch daraus nicht folgern, daß es üblich war, den Akt der Eheschließung seitens des Vaters mit מכר zu beschreiben. Denn dieses Gedicht will ja die Vorzüge der Ehefrau und ihren überaus hohen Wert beschreiben. מכר könnte darum hier auch im übertragenen Sinn von "Wert" gebraucht sein,¹⁾ zumal es nach Gn 31,15 etwas Schimpfliches ist, wenn man seine Tochter verkauft.

Der Frauenkauf wurde durch die Mitgift, welche die Tochter von ihrem Vater sowohl in Israel²⁾ als auch im AO erhielt und welche den Brautpreis häufig überschritt, zu einem "Scheinkauf"³⁾, die Zahlung zu einer Symbolhandlung, weshalb sie dann folgerichtig in NBG verschwunden ist.⁴⁾

Weiterhin unterscheidet sich der Frauenkauf vom Realkauf durch sein "geistig-seelisches Verhältnis"⁵⁾, das er zwischen den Partnern schafft. So wird Rebekka gefragt, ob sie mit der bevorstehenden Heirat einverstanden sei,⁶⁾ und der Knecht Abrahams bemüht sich, durch Geschenke ein zustimmendes Ja zu erreichen.⁷⁾ Das sind Handlungen, die bei einem Warenkauf

1) Plautz, Frau, S. 141.

2) Amalric bezweifelt zwar, daß es in Israel üblich war, eine Mitgift zu geben, aber es geht nicht an, alle davon handelnden Überlieferungen im AT als Ausnahme zu charakterisieren (S. 29). So auch Zschokke, S. 54.

3) Cohn, S. 24. In Babylonien hat CH § 164 den Scheinkauf legalisiert, denn danach übersteigt die šerīqtu die tirhātu.

4) Da die Mitgift der Frau als Privateigentum geschenkt wird, soll sie ausführlich im Abschnitt "Schenkung" behandelt werden.

5) Plautz, Frau, S. 133. vgl. Gn 2,24 Prov 30,19 Prov 5,15.

6) Gn 24,57.58 (E). Daß die Befragung nur wegen des langen Weges zum Bräutigam erfolgte (Haller, S. 95), ist nicht einsichtig, da doch J in Vers 33.50.49.51 (Quellenscheidung nach Holzinger, Ehe und Frau, S. 36) Verhandlungen mit den Brüdern ohne die Fragen an die Braut bringt. E nimmt also gegenüber J schon mehr Rücksicht auf die Gefühle der Frau.

7) Gn 24,22.53. Geschenke mit dieser Intention sind auch für Nuzi belegt (Speiser, One hundred, Nr. 17,5-6).

unsinnig wären. Während sich beim normalen Realkauf die Parteien trennen, wenn der Kaufpreis gezahlt und das Objekt übertragen ist, beginnt im Falle des Frauenkaufs ein neues, familiäres Verhältnis zwischen den Partnern.

Diese Differenzen haben Koschaker fragen lassen, ob die Altorientalen überhaupt wußten, daß sie ihre Frauen formaljuristisch kauften.¹⁾ Burrows nimmt an, daß die Israeliten die Kaufpreiszahlung an den Vater im Sinne eines "compensation gift"²⁾ verstanden haben. Denn der Bräutigam war sich bewußt, daß er der Familie dankbar für die Überlassung der Tochter sein mußte und zahlte deshalb dem Gewalthaber eine Kompensation für die Sorgfalt, Mühe und Auslage, welche die Familie auf die Erziehung des Mädchens verwendet hatte.³⁾ Der Kompensationscharakter des Kaufpreises verbietet dann auch etwaige Rückschlüsse von der Höhe auf die Qualität der gekauften "Ware", wie es bei Sklavenkäufen möglich war. Die Höhe des mohar ist ja vollkommen gleichgültig, da er kein Äquivalent für die Frau darstellt. In Gn 24,53 wird die Übergabe des mohar an die Brüder deshalb wie ein Schenkungsakt geschildert. Die Kaufehe als solche hatte demnach nichts Degradierendes für die Frau.⁴⁾

Die Deutung des mohar als Geschenk des Bräutigams an den Brautvater ändert aber nichts daran, daß die Ehe in Israel und in Babylonien in Form eines Kaufgeschäftes geschlossen wurde, denn es gab eine Preiszahlung, eine Übertragung des "Objektes" von einer Herrschaftsgewalt in die andere und einen schriftlichen Vertrag. Wenn aber für eine Person Geld

1) Koschaker, Eheschließung, S. 234.

2) Burrows, Basis, S. 72.

3) So deutet Schmidt, Eigentum III, S. 218, den Brautpreis immer bei Beduinen.

4) Dagegen müssen die, welche eine Entwicklung von der Raub- über die Kauf- zur Konsensehe annehmen, diese Form mißbilligen. Als Beispiel sei Engert, Eherecht, S. 21, zitiert: "...als ein Stück seiner Habe erwarb er sie, wie er Vieh für seine Hürde sich kaufte." Aber gerade, daß der Mann seine Frau wie Großvieh oder Großgüter kaufte, zeigt nach Koschaker, Eheschließung, S. 235, eine "hohe Wertung der Frau", weil dies die größten Vermögensobjekte der damaligen Zeit waren.

gegeben wird, muß es sich inhaltlich nicht auch um einen Kauf handeln. Der Geld Gebende kann eine Schenkung oder eine Kompensation beabsichtigen.

Zweiseitig ist das durch die Überreichung des mohar erreichte Verhältnis zwischen den Eheleuten. Der Ehemann wird nach Ex 21,2.3. 22,7.16 בַּיָּד , nach CH § 129 u. § 161 bēlu genannt.¹⁾ Er steht also zu seiner Frau in einem Herrschaftsverhältnis, das ihm bestimmte Rechte zubilligt. Das größte Recht ist wohl das über Leben und Tod seiner Gattin, denn nach Gn 38,24 kann er sie wegen Ehebruchs töten lassen. Erst in Dt 22,22-24 wird die Straftat dem Gericht vorgetragen und die Vollstreckung des Urteils dem Ehemann oder der Gemeinde übertragen.²⁾

Außerdem ergibt sich aus dem Eigentumsrecht des Mannes über die Frau, daß nur von Seiten des Mannes in Israel die Ehe durch Scheidung aufgelöst werden kann, denn die Auflösung kommt ja einem "Eigentumsverzicht"³⁾ gleich. In der Regel kennen auch die 10 Gesetze die Auflösung der Ehe nur durch den Mann.⁴⁾ Das Aussprechen der Scheidungsformel "du bist nicht mein Mann" durch die Frau wurde vom 10. Gesetz hart bestraft.⁵⁾ Nur in Babylonien ist auch der Frau nach CH § 142 ein bedingtes

1) Eine Ausnahme bildet Gn 18,12, wo Sara Abraham שָׂרָא nennt.

2) Vgl. Lv 20,10.

3) Bertholet, Kulturgeschichte, S. 112.

4) CE § 59 spricht nur von der Auflösung der Ehe durch den Mann, ohne den Fall der Auflösung durch die Frau zu berücksichtigen (vgl. zu dem Paragraphen: Koschaker, Zur Interpretation des Art. 59 des Codex Bilalama, JCS V/3, 1951, S. 104-123). Ebenso: MAG § 37f und in Nuzi (vgl. Nörr, Auflösung, S. 511) und in neubabylonischer Zeit (vgl. Kohler-Feiser, Babyl. Rechtsleben IV, S. 12f).

Falls die Frau in Israel auf die Idee kam, von ihrem Mann zu fliehen, hatte dieser das Recht, sie zurückzuholen (Ri 19,1-10). Ebenso MAG § 24.

5) ana ittišū, Tafel 7, IV,1-4: Als Strafe wird die Frau in den Fluß geworfen. CH § 143: Die Frau erhält Todesstrafe (nach der Interpretation von van Praag, Droit matrimonial, S. 199). Schorr, Nr. 6: Die Frau wird als Sklavin verkauft. Andererseits gibt es Urkunden, nach denen die Frau o d e r der Mann eine Strafsumme, die bei Abschluß der Ehe festgesetzt wurde, im Falle der Scheidung zahlen müssen (vgl. van Praag, Droit matrimonial, S. 197f). Für die assyrische Zeit sind Urkunden mit entsprechendem Inhalt gefunden worden (Nörr, Auflösung, S. 511).

Scheidungsrecht zugebilligt,¹⁾ während der Mann sich ohne Grund von seiner Frau lösen konnte. In Israel brauchte der Mann seiner Frau keine geldliche Entschädigung, sondern nur einen Entlassungsbrief (Dt 24,1-4) mitzugeben. Im AO dagegen war die Scheidung zur Erschwerung mit Zahlungen des Mannes an die Frau verbunden,²⁾ sofern sich die Frau nicht etwas zuschulden hatte kommen lassen (CH § 141). Auf eine Geldunterstützung für die geschiedene Frau konnte das israelitische Recht verzichten, weil die von ihrem Ehemann entlassene Frau wieder in ihrer Familie aufgenommen wurde. Das Scheidungsrecht³⁾ weist auf die unterschiedlichen soziologischen Verhältnisse in Babylonien und Israel.

Einerseits kommt die rechtliche Stellung der Frau als Eigentum im AT durch ihre verminderte Kultfähigkeit noch zum Ausdruck. Obwohl in Num 30,3 der Grundsatz aufgestellt ist, daß jedes Gelübde, das Jahwe gemacht wurde, Erfüllung fordert, kann der Ehemann kraft seines Eigentumsrechtes jedes Gelübde seiner Frau zunichte machen, wenn er noch am selben Tage Einspruch erhebt (Num 30,9).⁴⁾

Andererseits tritt aber die Frau als eigenständige Persönlichkeit auf. In Israel hat sie zwar nicht die Rechtsfähigkeit wie im AO, wo sie schon seit sumerischer Zeit als Käuferin von Land und Sklaven auftrat,⁵⁾ aber als Mutter genießt sie auch in Israel eine ähnliche Stellung wie der Vater.⁶⁾ Nach Gn 2,18 wird die

- 1) Wenn die Frau keine Schuld trifft und der Mann sie vernachlässigt, darf sie die Scheidungsformel aussprechen (vgl. Nörr, Auflösung, S. 524f).
- 2) ana ittišu, Tafel 7, IV, 8-12: 1/2 Mine Silber; MAG § 37f: freiwillig soll der Mann zahlen so viel er will. Eines der Reformwerke Urukaginas besteht in der Herabsetzung des Scheidegeldes, wodurch die Polyandrie, die durch die Erhebung des hohen Scheidegeldes notgedrungen geherrscht hatte, abgeschafft werden sollte. Vgl. Thureau-Dangin, S. 55: "Die früheren Frauen waren (ungestraft) von zwei Männern besessen, die jetzigen Frauen werden (in diesem Falle) ins ... geworfen."
- 3) Vgl. Toeg, A., Does Deuteronomy XXIV, 1-4 Incorporate a General Law on Divorce, Diné Israel 2, 1970, S. 5-24.
- 4) Dasselbe Recht übt der Vater über seine Tochter aus (Num 30,6).
- 5) Falkenstein, Neusumerische Gerichtsurkunden, Nr. 99,2-5 106,2-13. Als Besitzerin von Grund und Boden wird die Frau erwähnt: Nr. 10,2-6 102,6-9 103,2-9 u.ö.
- 6) Das Gesetz schärft den Kindern Achtung vor beiden Eltern teilen in gleichem Maß ein: Ex 20,12 par Dt 5,18. Vgl. auch Ex 21,15.17 Lev 19,3 20,9.

Frau als eine "selbständige sittliche Persönlichkeit, die dem Manne helfend zur Seite steht"¹⁾ beschrieben. Auch das Bild einiger Frauengestalten des AT²⁾ zeigt, daß die Ehe nur formal ein Kauf war, inhaltlich der Frau aber eine Stellung zugestand, die ihre Apostrophierung als Eigentum verbietet.³⁾

d) Geullah

Lv 25,24 bestimmt, für Grund und Boden in ganz Israel geullah zuzulassen. Dieser Vers steht überschriftartig zu Vers 25-31,⁴⁾ in denen erklärt wird, was die Institution der geullah meint. Geullah ist das Recht und die Pflicht eines Israeliten, den Grundbesitz wieder zu erwerben, den sein verarmter Verwandter zu verkaufen gezwungen war. Ein im Sinne dieses Gesetzes handelnder Verwandter heißt goel,⁵⁾ der Erwerb des Grund und Bodens wird durch das Verb לָקַח ausgedrückt.

Wenn es sich um einen realen Eigentumserwerb des goel für seine eigene Person handelt, wird geullah mit Vorkaufrecht übersetzt. Sofern die geullah nur eine verwandtschaftliche Hilfe ist, bei der zwar der goel die Kaufsumme bezahlt, aber nicht um das Grundstück zu behalten, sondern um es seinem Verwandten wieder zurückzugeben, handelt es sich um Rückkaufsrecht.

1) Buhl, Verhältnisse, S.31.

2) Vgl. 1. Sam 25,23.37 2.Kö 4,23ff. Im Verkehr mit Männern treten Frauen frei und ungezwungen auf: Gn 16,1-6 29,9ff 31,4-14 1.Sam 9,11. Vgl. weiter: Ri 5 2. Kö 22,14 11,3.

3) Wegen der vielen Unterschiede und nur der Gleichheit in der Form des Kaufabschlusses und der Eheschließung möchte Haase, Einführung, S.61, lieber von "Kaufheirat" sprechen.

4) Vgl. Hoffmann, II, S.337.

5) Wie eng der Begriff goel mit der Verwandtschaft zusammenhängt, zeigt 1. Kö 16,11. Vgl. Pienaar, D.N., Die Begriff "Losser" in die Oude Testament. Ned. geref. Theologiese Tydskrift 13, 1972, S. 216-223

Zweimal wird im AT, außer im Gesetz, die Institution der geullah erwähnt. Jeremia kauft in Anatoth den Acker seines Vetters, der aus einem nicht näher bestimmten Grund zum Verkauf gezwungen war (Jer 32,6-15). Sein Vetter hatte Jeremia den Acker aufgrund dessen משפט הגאולה angeboten (Vers 7). Dieser hatte sich trotz großer Bedrängnis verpflichtet gefühlt, von diesem Recht Gebrauch zu machen und kaufte den Acker für 17 Sekel (Vers 9). Hier ist deutlich die geullah als Vorkaufsrecht beschrieben.¹⁾ Bevor nämlich ein anderer die Möglichkeit bekam, sich für den Acker zu interessieren, wurde er dem nächsten Verwandten angeboten. Da der Acker noch nicht an einen Dritten verkauft war, braucht ihn Jeremia nicht zurückzukaufen, sondern kann ihn direkt von seinem Vetter sich zum Eigentum kaufen.

Die andere Stelle, die einen goel erwähnt, ist Ru 4. Hier wird der Acker zum Verkauf angeboten, weil sein ursprünglicher Eigentümer gestorben ist. Die Witwe Noomi kann ihn nach israelitischem Erbrecht nicht übernehmen. Daher wird der Acker dem goel angeboten (Vers 3f).²⁾ Da in diesem Fall Levirat und geullah verbunden sind, der Erwerb des Ackers auch den der Witwe einschließt,³⁾ verzichtet der rechtmäßige goel auf den Kauf,⁴⁾ und Boas kauft statt seiner den Acker. Ein Kaufpreis wird nicht genannt, weil die Unterhaltspflicht der Witwe durch den Käufer ihm entsprechen dürfte. Die feierliche Erklärung des Boas vor Zeugen genügt, um den Kauf rechtsgültig abzuschließen.

Hat Boas als nächster Verwandter nach dem goel das Land der Noomi im Vorkaufsrecht erworben wie Jeremia seinen Acker,⁵⁾ oder hat er den Acker zurückgekauft? ⁶⁾ Von einem anderen

1)Vgl. Rudolph, Jeremia, S. 209.

2)Es ist unnötig, in Noomi eine Erbtöchter aus Nu 27,8-11 zu sehen (Caspari, S. 125), denn man muß der Witwe ein gewisses Verfügungsrecht über den Acker zugestehen, das ihr gestattet, den Acker zum Kauf anzubieten (Rudolph, Ruth, S.66).

3)Man hat dies als eine willkürliche von Noomi gestellte Bedingung aufgefaßt (Caspari, S.120.123). Die Notwendigkeit der Übernahme der Witwe ergibt sich aber daraus, daß hier nicht der Acker eines Verarmten, sondern eines Verstorbenen verkauft wird, wobei gesetzesmäßig Levirat (Dt 25,5-10) eintritt.

4)Gründe für den Verzicht nennt der Text nicht. Daher gibt es allerlei Spekulationen. Vgl. die Zusammenstellung bei Rudolph,

- 4) Ruth, S. 67.
- 5) So De Vaux, S. 268.
- 6) Rudolph, Ruth, S. 64.

Besitzer des Ackers als der Noomi ist zwar nicht die Rede, aber Rudolph vermutet, daß der Acker während der Abwesenheit Noomis von irgend jemand als herrenloses Gut stillschweigend angeeignet wurde, da es sonst unverständlich wäre, weshalb Ruth und Noomi von den Geschenken des Boas und von der Ernte auf seinem Feld leben mußten.¹⁾ Boas stellt durch die geullah also alte Eigentumsverhältnisse wieder her; er erwirbt den Acker im Rückkauf für den ehemaligen Eigentümer. Das wird durch die Koppelung mit dem Levirat in dieser Geschichte noch deutlicher. Denn der Sohn aus der Ehe des Boas mit der Ruth wird der rechtmäßige Eigentümer des Ackers, nicht Boas, weshalb auch der erste goel von der geullah Abstand nahm.

Noch die Sprüche kennen die Einrichtung der geullah und warnen vor dem Eingriff in verwaiste Felder, weil der goel ein Anrecht auf sie hat (Spr 23,10.11).

Eindeutig als Rückkauf muß die geullah nach Lv 25,26.27 interpretiert werden. Danach hat der Verkäufer immer das Recht, sein aus Not verkaufte Land selber zurückzukaufen, wenn sich kein goel für ihn findet und er wieder zu Geld gekommen ist.²⁾ Das Gesetz sieht sogar in diesem Falle die wirtschaftliche Erleichterung vor, daß die Jahre, die der Käufer Gewinn an dem Land hatte, bei der Rückerstattung der Kaufsumme in Rechnung gestellt werden (Vers 27). Diese Bestimmung bezieht sich auch auf die Häuser auf dem Lande (Vers 31). Für die Häuser in der Stadt dagegen ist die Rückkauffrist auf ein Jahr immer für den vollen Kaufpreis beschränkt (Vers 29). Ob der Termin von einem Jahr den kalendermäßigen Ablauf des Jahres, wie es nach Vers 29a scheint, oder ein Jahr nach dem Verkaufstermin meint, wie Hoffmann³⁾ vermutet, bleibt ungewiß.⁴⁾ Im Gegensatz zum

1) Vgl. Rudolph, Ruth , S. 64.

2) Noth, 3. Buch Mose, S.166, denkt, daß er sich als Lohnarbeiter den nötigen Preis zusammengespart hat.

3) Hoffmann, Leviticus II, S.340.

4) Noth, 3. Buch Mose, S.166.

Kaufrecht von Grundbesitz ist beim gekauften Haus in der Beschränkung des Rückkaufrechtes auf ein Jahr eine Annäherung an das definitive Kaufrecht zu erkennen.

Die Unterscheidung des Gesetzes zwischen Häusern in ummauerten und nicht ummauerten Städten hat nach Noth ihren Ursprung in der Anfangszeit der Selbsthaftwerdung Israels im Kulturland.¹⁾

Die ummauerten Städte gehörten damals ausschließlich den Kanaanäern, von denen ein Israelit natürlich sein verkaufte Gut nicht zurückerhalten konnte, da dort endgültiges Kaufrecht galt. Den Rückkauf konnten die Israeliten nur auf dem Lande praktizieren, wo sie unter sich lebten. In Lv 25,29 wird das kanaanäische Stadtrecht nun auch auf die inzwischen von den Israeliten selbst gebauten ummauerten Städte übertragen. "Diese befristete Loskaufsmöglichkeit sieht aus wie eine Konzession alten Stadtrechtes an israelitischen Brauch."²⁾

Diesen Rückkaufsgesetzen sind später die Verse 32f angefügt worden,³⁾ die das fortwährende Rückkaufsrecht auch für die Levitenstädte erlauben.

Die geullah als Rückkaufs- und Vorverkaufsrecht ist auch in Babylonien gesetzlich normiert worden. CE § 38 billigt dem Bruder das Vorkaufsrecht zu, wenn sein Bruder seinen Anteil am Familieneigentum verkaufen möchte. CE § 39 erläßt das Rückkaufsrecht eines Notverkäufers für das Land und sein Haus.⁴⁾

Von den üblichen Kaufverträgen unterscheidet sich der babylonische Rückkaufvertrag durch den Vermerk in der Zahlungsklausel: "Das Grundstück seines väterlichen Hauses hat er (der Näherberechtigte) eingelöst."⁵⁾ (Schorr, Nr. 103f) und

1) Noth, 3. Buch Mose, S.166.

2) a.a.O.

3) Elliger, Leviticus, S.339

4) bitum kann über Haus hinaus auch die Bedeutung von "Familienbesitz" haben, Szlechter, Lois d'Eshnunna, S.95.

5) In der Übersetzung von Lautner, S.49, der Klauseln: eqil bīt abišu iptur, sum. e ad-da-na/i in-gab.

durch eine Erwähnung am Anfang des Vertrages, daß das Objekt von den Vorfahren des Rückkaufsberechtigten an den jetzigen Besitzer durch Kauf gelangt ist. Daß dieses Rückkaufsrecht den ursprünglichen Eigentümer schützt, einen hohen Preis bei der Wiedererlangung seines Grundstückes zahlen zu müssen, wie Szlechter annimmt,¹⁾ wird durch die Urkunden Schorr, Nr.90 und 104 widerlegt, bei denen beim Rückkauf der Preis mehr als das Doppelte des ursprünglich beim Kauf bezahlten beträgt. Wahrscheinlich hatten die Erben hier den Rückkauf gegen den Willen des gegenwärtigen Eigentümers erzwungen,²⁾ der sich durch die Erhöhung des Kaufpreises dem Recht der Erben entziehen wollte. Durch solche Praktiken wurde wohl auch später CH § 39 begünstigt, der das Rückkaufsrecht gesetzlich abgeschafft hat, was aber seinen Niederschlag in Urkundenmaterial vermissen läßt.³⁾ In Israel dagegen schützt vor der Zahlung überhöhter Preise beim Rückkauf Lv 25,27 den ursprünglichen Eigentümer. Statt einer Preissteigerung kennt das AT vielmehr eine Preisminderung, weil die Jahre, die der Käufer Gewinn an dem Land hatte, angerechnet werden.

Die Existenz des Rückkaufsrechtes auch in Mari schließt Boyer⁴⁾ aus den Geldgeschenken des Verkäufers, die am Schluß der Immobilienkaufverträge von Mari genannt werden. Mit dem babylonischen watum können sie nicht identisch sein, da sie nicht wie dieser dem Verkäufer, sondern den Zeugen überreicht werden.⁵⁾ Ihr Wert ist gering im Gegensatz zu dem des verkauften Grundstückes. Der höchste Betrag liegt bei zwei Sekeln (ARM VIII, Nr. 3). In den Zeugen erblickt Boyer Beispruchberechtigte oder

1) Szlechter, Lois d'Eshnunna, S.96.

2) Schorr, Zivil-und Prozeßrecht, S.119.

3) Vgl. Kohler-Peiser, Hammurabis Gesetz, I, S.110.

4) Boyer, Commentaire juridique, ARM VIII, S.185-187.

5) ARM VIII, Nr. 2,3,13,18.

auf Rückkauf Anspruchsberechtigte, zumal in Nr. 3 der Nachbar als Zeuge auftritt und in den Genuß des Geldes kommt. In ihm hat man daher wie in den anderen Zeugen einen Verwandten zu sehen, der den Käufer durch seine Rechte beunruhigte. Die in ARM VIII Nr. 18 išrum¹⁾ genannte Geschenksomme ist demnach "la régularisation, l'indemnité payée à l'opposant éventuel pour libérer le bien du risque de retrait."²⁾

Was steht hinter diesem Vor- bzw. Rückkaufsrecht?

Die geullah wird als Überrest des Kollektiveigentums in Israel als auch im AO angesehen.³⁾ Denn sie stellt ja eine Beschränkung des Privateigentums dar, indem sie den beliebigen Verkauf von Grundeigentum untersagt. Daraus erklärt sich die Meinung mancher Forscher, daß in Babylon erst seit der Hammurapi-Dynastie, die in CH § 39 diese Beschränkung aufhebt, Privateigentum an Grund und Boden besteht⁴⁾ und in Israel ein Volleigentum an Grund und Boden des einzelnen zu keiner Zeit bestanden habe.⁵⁾

Sippenhilfe und der Wille zur Erhaltung des Familieneigentums werden bei den Berichten über die Praktizierung der geullah in Jer 32 und Ru 4 im Hintergrund stehen. Wenn aber das exilisch-nachexilische H die geullah zum Gesetz erhebt, das weder BB noch Dt kennen, bedeutet es mehr als die Kodifizierung familiären Brauches. Vielmehr vertritt das geullah-Gesetz die Intention, dem aus der Königszeit bekannten Latifundienwesen⁶⁾ zu wehren

1) Boyer, ARM VIII, S. 187, leitet es von "eššerum" = "être juste, être régulier" ab.

2) a.a.O.

3) Für Israel vgl. Lurje, S. 5. Für den AO vgl. Petschow, Zur Systematik, S. 139, Anm. 1; Boyer, ARM VIII, S. 186.

4) Z.B. Koschaker, Keilschriftrecht, S. 15. Rémy, Vol. 9.

5) Alt, Anteil, S. 349.

6) Diese Mißstände kann man sowohl aus den Prophetenworten (z. B. Jes 5,8 Mi 2,2) als auch aus archäologischen Funden schließen. Vgl. zum letzten: De Vaux, S. 122: "Die Häuser in Tirza... aus dem 10. Jahrhundert v. Chr. weisen genau die gleichen Ausmaße und die gleiche Einrichtung auf; jedes Haus dient einer Familie als Wohnung, und jeder hatte die gleichen Wohnverhältnisse wie der Nachbar. Kommt man an der gleichen Stelle auf die Schicht des 8. Jahrhunderts, so fällt der Unterschied sofort auf: das Viertel mit den größeren und besser

Anm. 6) :

gebauten Häusern der Reichen ist getrennt von dem Viertel,
in dem sich die Häuser der Armen drängen."

und die seit der Landnahme in Israel herrschende Grundform bäuerlichen Privateigentums zu schützen und zu erhalten. Die Aufteilung des Bodens in der Weise, daß jeder ein Haus und eine *נחלה* (Mi 2,2) erhielt, bot ausreichende wirtschaftliche Sicherheit für den einzelnen, wenn der Boden als Produktionsmittel und nicht als Handelsware angesehen wurde. Das geullah-Gesetz sollte demnach die kommerzielle Ausnutzung von Grundeigentum in Israel verhindern.

Diese israelitische Auffassung von der geullah gegenüber dem ao Rück- und Vorkaufsrecht ist auf dem Hintergrund der Beziehung Israels zu seinem Gott zu sehen. Er ist der Eigentümer des Landes (Lv 25,23f), und die Bewohner haben es nur als Lehen von ihm erhalten. Daher darf es nicht endgültig verkauft werden. Lv 25,23f sichert dem ursprünglichen Eigentümer das Rückkaufsrecht auch dann noch, wenn in Israel dieselben wirtschaftlichen und kulturellen Verhältnisse vorausgesetzt werden können wie zu der Zeit, als Hammurapi im Erlaß von CH § 39 auf dieses Recht verzichtete.

2. Tausch

Eine andere derivate Erwerbsmöglichkeit besteht darin, daß statt des Kaufpreises ein Äquivalent gegeben wird, zwei Objekte also miteinander ausgetauscht werden. Auch diese Erwerbsform erforderte wie der Kauf im AO Publizität und daher schriftliche Verträge, von denen einige erhalten sind. Bei Tausch wurde die Urkunde zweimal ausgefertigt, weil jeder der am Geschäft Beteiligten gleichen Anteil hatte. Jede Partei erhielt daher eine Tauschurkunde. Das Schema der altbabylonischen Tauschverträge weist neben der Beschreibung der Tauschobjekte, die in der Art der Beschreibung von Kaufobjekten gleich ist, einen Vermerk über die gegenseitige Zustimmung auf.¹⁾

Der Tausch ist eine primitivere Form des Geschäftsverkehrs und begegnet folglich sehr viel seltener als der Kauf im ao Urkundenmaterial.²⁾ CH widmet dieser Geschäftsform nur einen Paragraphen, in dem er Tausch von Privatgrundstücken gegen Lehensgrundstücke verbietet (CH § 41).

1) Das vollständige Schema lautet nach Schorr, Zivil- und Prozeßrecht, S.159/160:

"1. Erstes Tauschobjekt (Größe bzw. Lage, Name des Besitzers)

2.. Zweites Tauschobjekt, wie sub 1.

3. 'A und B haben Objekt gegen Objekt getauscht'...
(Zuschlagszahlung...)/

4. (Vermerk über gegenseitige Zustimmung...)

5. Unzulässigkeit der Anfechtung.

6. Schwur der Kontrahenten.

7. Zeugen und Datum

2) Vgl. J.N. Postgate, A Neo-Assyrian Tablet from Tell al Rimah, Iraq 32 (1970), 31-35.

Diese Urkunde bezeugt einen Landtausch aus der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts vor Chr.

Es können Immobilien¹⁾ und Mobilien²⁾ durch Tausch erworben werden. Wenn ein Tauschobjekt wertvoller als das andere ist, kann eine Geldsumme zur Deckung der Differenz gezahlt werden.³⁾

Das AT berichtet zwar nicht von einem vollzogenen Immobilien-tausch, aber aus der Erzählung von Naboths Weinberg (1.Kö 21) geht hervor, daß auch in Israel Tauschhandel mit Immobilien getrieben wurde. Denn Ahab bietet dem Naboth als Ausgleich für seinen Weinberg (נַחֲתִיו) entweder einen anderen (besseren) oder Geld an (Vers 2b). Auch aus Hi 20,18 läßt sich entnehmen, daß man in Israel seinen Besitz in durch Kauf als auch durch Tausch (חֵיל חֲמוּרָה) erworbene Güter aufteilen konnte. Auf die Praxis des Tausches mit Mobilien (Geld, Glas, Geräte) läßt auch der Weisheitsspruch aus Hi 28,17 schließen, der die Erkenntnis ausspricht, daß sich kein Äquivalent für den Tausch mit der Weisheit finden läßt.

Die rechtlichen Formalitäten eines Tausches entsprechen auch in Israel denen des Kaufes, denn Ru 4,7 erklärt das Schuh-ausziehen sowohl als Rechtsakt bei der geullah als auch beim Tausch (חֲמוּרָה).⁴⁾

Wie in Babylonien der Tauschverkehr durch die Entwicklung zum Kauf fast vollständig verschwand, ist auch in Israel diese Erwerbsform nicht mehr als herrschend anzusehen, wie aus der sehr **seltenen** Bezeugung im AT hervorgeht.

1) Z.B.Schorr, Nr. 112 113 117; Dar 265 bei Koschaker, Bürgschaftsrecht, S.172. Neubabylonische Urkunden aus Ur, Nr. 32-35 (San Nicolò); ARM VII, Nr. 8; PRU III Nr. 16.383 16.343 16.246 16.140 u.ö.

2) Sklavin gegen Sklavin: Schorr, Nr. 116.

3) Dar 265 bei Koschaker, Bürgschaftsrecht, S.172.

4) Das dem Substantiv חֲמוּרָה entsprechende Verb heißt מוֹר Es wird aber mehr im Sinne von "vertauschen, verwechseln" angewandt (vgl. Lv 27,10.33).

3. Schenkung

a) Landschenkung

Wenn Land an eine Person gegeben wird, ohne daß eine Kaufpreiszahlung erfolgt, handelt es sich um eine Schenkung. Eine besondere Kategorie der Landschenkungsurkunden sind jene, welche den König als Eigentumsüberträger nennen. Zahlreich sind diese Urkunden für das Hethiterreich und Ugarit überliefert.

Der formale Aufbau der Schenkungsurkunden unterscheidet sich kaum von denen der Kaufformulare. Neben der genauen Beschreibung des Vergabeobjektes ist aber eine Formel wichtig, die den Eigentumsübergang als Geschenk ausweist. Im Hethitischen heißt sie: "Der Großkönig hat genommen (ISSI) und dem N.N. als Geschenk gegeben (IDDIN)."¹⁾ In den akkadischen Urkunden aus Ugarit wird das Nehmen durch das Verb našū, das Schenken durch nadānu ausgedrückt. Die Formel entspricht der hethitischen.

Das Nehmen und Geben des Königs scheint befremdlich, und man hat daraus auf eine freie Verfügungsgewalt des Königs über den Grund und Boden seines Territoriums geschlossen.²⁾ Willkürlich hat aber weder der hethitische noch der ugaritische König enteignen können, um das Land anderweitig zu verschenken. Richtiger dürfte die Annahme Nougayrols sein, daß, wenn der König die Güter des A nehmen kann, um sie dem B zu schenken, sie dem A nicht in der Weise gehört haben können, wie sie dem B seit der Schenkung gehören sollen, nämlich für immer mit Erbrecht.³⁾

Weil manche Urkunden aus Ugarit hinter dem Namen des A nay(y)ālu einfügen,⁴⁾ hat man angenommen, daß das Land an den König zurückfällt, wenn A gestorben ist und keine Erben hinterließ, die

1) Riemschneider, Landschenkungsurkunden, S.331.

2) Baltzer, Naboth, S.84: "Der König hat in Ugarit wenigstens rechtlich freie Verfügungsgewalt über das Land."

3) PRU III, S. 224.

4) PRU III, Nr. 15.168 15.248 u.a.

das Grundstück hätten übernehmen können. In diesem Fall könne der König das Land neu vergeben. Das mag bei den Hethitern der Fall gewesen sein, wie es Riemschneider postuliert,¹⁾ aber in Ugarit kann der nay(y)ālu nach PRU III Nr. 16.174 immerhin noch so lebendig sein, daß er sein Grundstück selbst veräußern kann. Nougayrol übersetzt daher nay(y)ālu mit "défaillant".²⁾ Der A der Schenkungsurkunden wird das Land folglich nur gemietet, gepachtet oder sonst irgendwie für eine gewisse Zeit vom König überlassen bekommen haben.³⁾

In Ugarit gab es außerdem auch Schenkungen auf Lebenszeit,⁴⁾ die im Todesfalle des Beschenkten an die Krone zurückfielen. Nach PRU III Nr. 16.269 geht auch das Land eines Hingerichteten wieder an den König zurück, denn diese Urkunde spricht von der Neuverteilung des Landes eines zum Tode verurteilten "ennemi du roi, son maître". Damit treten noch zwei Möglichkeiten auf, die erklären, wie der König die Verfügungsmacht über das Land erhielt. Wenn also das Gut als Land des A bezeichnet wird, geschieht es der Einfachheit halber.⁵⁾

Die königlichen Landschenkungs-surkunden aus (Hatti und) Ugarit beweisen demnach nicht, daß der König so große Macht hatte, daß er über das Eigentum anderer so verfügen konnte, als ob es sein eigenes sei. Die Urkunden weisen ihn lediglich als Großgrundbesitzer aus,⁶⁾ der seine Untertanen durch diese Schenkungen belohnte,⁷⁾ wie es auch in Babylonien vorkam.⁸⁾

1) Riemschneider, Landschenkungs-surkunden, S. 332.

2) Nougayrol, PRU III, S. 29..

3) a.a.O., S.224..

4) PRU III, Nr. 15.122 16.244 16.189.

5) Nougayrol, PRU III, S. 224.

6) a.a.O.

7) PRU III, Nr. 16.269 nennt als Grund die Tötung eines Feindes des Königs.

8) Schorr, Nr. 219; vgl. auch die Schenkungs-surkunde des Königs Meliṣipak, AOT, S. 431.

Häufig sind Urkunden aus Ugarit allerdings als Schenkung des Königs qualifiziert, obwohl sie tatsächlich einen Kauf mit Preiszahlung beurkunden.¹⁾ Andere Urkunden nennen den König "Schenkenden", obwohl er Geld für seine Schenkung erhält.²⁾ Diese Tatsache verbietet aber die Folgerung Andersens, daß ytn-nadānu in den ugaritischen Urkunden technischer Terminus für "kaufen, verkaufen" ist.³⁾ Vielmehr brachte ein königliches Geschenk bestimmte Vorteile mit sich. Denn in Ugarit wird mit der Nennung des Königs die Garantie für die Gültigkeit der Schenkung gegeben. Der Eigentumsübergang erhält dadurch eine unantastbare Endgültigkeit, die ein normaler Kaufvertrag nicht unbedingt garantieren konnte.

Außerdem bringen Landschenkungen durch den König sowohl in Ugarit als auch in Hatti die Befreiung von den allgemeinen staatlichen Verpflichtungen.⁴⁾

Landschenkungen durch den König waren auch in Israel möglich, denn wie in Ugarit und Hatti gehörte er auch in Israel zu den Großgrundbesitzern. Salomo tritt als Eigentümer von einem Landstrich mit zwanzig Ortschaften auf (1.Kö 9,16), Ahab bietet Naboth aus seinen Besitztümern einen Weinberg zum Tausch an (1. Kö 21); Usia soll nach 2. Chr 26,10 ebenfalls über beträchtlichen Grundbesitz verfügt haben. Ein Krongut zur Versorgung des Hofes von besonderer Größe schien auch den Israeliten für einen König und seine Haushaltung unentbehrlich.⁵⁾ Denn die antimonarchische Partei versuchte schon bei der Entstehung

1) PRU III, Nr. 16.383 15.109.

2) PRU III, Nr. 16.251 16.256 16.260 u.ö.

3) Andersen, S. 48/49.

4) HG I §47a und § 53 in der Interpretation von Diakonoff, Hethitische Gesellschaft, S.335/336.
PRU III, Nr. 16.269: "De plus, le roi, son maître, l'a déclaré 'pur' quant aux oeuvres du palais."

5) Alt, Anteil, S.357: "...der Anspruch der Könige auf einen besonderen Grundbesitz, kurz gesagt auf ein Krongut, zur Befriedigung von Bedürfnissen, die mit der Ausübung ihrer Herrschaft notwendig verbunden sind, erscheint so alt wie das Königtum selbst und als unbestreitbar."

von Sauls Königtum gerade durch den Hinweis auf den königlichen Grundbesitz und seine Expansionstendenzen das Volk von seiner Absicht, Saul zum König zu krönen, abzubringen.¹⁾ Ostraka aus Samaria²⁾ spiegeln tatsächlich die Einrichtung des Krongutes wider, von dem Lebensmittel, Wein und Öl an den Königshof geliefert wurden.

Den Grundstock des Krongutes bildete zunächst das eigene Grundeigentum; zu dem kam schon in der zweiten Königsdynastie unter David das des Vorgängers Saul hinzu. Das königliche Grundeigentum wurde demnach nicht an die Familie, sondern an den Nachfolger abgetreten. So befindet sich David im Besitz von Sauls Gütern (2. Sam 9,7), die er dessen Enkel Meribaal als Lehen übertragen kann. Auch ein König, der durch revolutionäre Umwälzungen die Macht in Israel ergriff, wird wohl Anspruch auf das Landeigentum seines Vorgängers geltend gemacht haben.³⁾

Zur Vermehrung des Krongutes dienten dem König Landkäufe bei den Kanaanäern; zwei davon sind im AT berichtet (David kauft Arauna, Omri Samaria), die darauf schließen lassen, daß diese

- 1) 1. Sam 8,14. Die Selbstherrlichkeit, mit der der israelitische König das Grundeigentum seiner Untertanen wegnehmen soll, muß als Übertreibung aufgrund schlechter Erfahrungen mit dem Königtum gedeutet werden. Es ist kaum denkbar, daß sich der israelitische König mehr Rechte als z.B. der ugaritische herausnehmen konnte. Außerdem sprechen die Schwierigkeiten, die Ahab bei der Aneignung von Naboths Weinberg zu bewältigen hatte, gegen die uneingeschränkte Herrschaftsgewalt israelitischer Könige (vgl. Alt, Anteil, S. 356; anders Baltzer, S. 83: "Es ist mišpaṭ hammelek, das Königsrecht, wie es 'bei allen Völkern umher' üblich war.").
- 2) Zur Interpretation der gefundenen 63 Ostraka vgl. Noth, Krongut, S. 211-214. Über die Datierung der Funde schwankt man zwischen der Zeit Ahabs (Horst, Eigentum, S.211) und Jehus (Baltzer, S.83).
- 3) Vgl. Lurje, S. 12: "So wird es auch bei revolutionären Umwälzungen gewesen sein; die Krongüter der gestürzten Dynastien pflegten wohl in der Regel in den Besitz der neuen Herrscher überzugehen."

Käufe auch bei anderen israelitischen Königen üblich waren. Eine andere Möglichkeit, das Krongut zu vermehren, war die Eroberung (2. Sam 5, 6ff).

Ob auch das Land gewisser rechtlich verurteilter Personen dem König in Israel zufiel, wie es für Ugarit bezeugt ist, muß offen bleiben. Noth folgert zwar aus 1. Kö 21 eine Analogie für Israel,¹⁾ aber aus der Verurteilung der Tat durch den Propheten Elia, der die Aneignung des Weinberges genauso schwer wie den Mord verurteilt, scheint doch deutlich zu werden, daß Ahab hier widerrechtlich handelte, wenn er das Gut eines ^{angeblichen} Staatsverbrechers an sich brachte.²⁾ Ebenso unklar ist es, ob das Gut Landesflüchtiger in das Krongut überging, wie wiederum Noth aus 1. Kö 8, 1-6 schließt.³⁾ Denn die Geschichte schildert ja gerade, daß die Witwe ihr Land zurück erhält. So kann auch der gegenteilige Schluß berechtigt sein: Gegenüber den Besitztiteln der Familie gibt es keine Verjährung.⁴⁾ Auch das jahrelange Fernsein ändert also in Israel nichts an den Eigentumstiteln.⁵⁾

Zwei alttestamentliche Stellen können im Sinne der 20 Königs-schenkungen gedeutet werden. 1. Sam 22, 7 fragt Saul seine Gefolgsleute, die an David abzufallen drohten, ob denn David ihnen auch ($\square$) Weinberge und Äcker geben wird ($\square$)⁶⁾ Das dem ugaritischen nadānu entsprechende Verb wird als Terminus technicus der Eigentumsübertragung gebraucht. Da auch nichts von Abgaben und Lehensdiensten verlautet, scheint schon Saul

1) Noth, Krongut, S. 213.

2) Vgl. Baltzer, S. 86/87.

3) Noth, Krongut, S. 214.

4) Peters, Fürsorge, S. 17 und Schmökel, Angewandtes Recht, S. 81.

5) Vgl. hierzu das babylonische Lehensrecht. Wenn ein Lehensmann sein Gut für ein Jahr verläßt, ändert sich nichts an den Besitzverhältnissen (CH § 31); nur wenn er länger als drei Jahre fortgeblieben ist und ein anderer seine Lehensdienste versehen hat, geht er des Besitzes verlustig (CH § 30).

6) Ohne das Verb $\square$ erwähnt 2. Sam 1, 24f Schenkungen Sauls an seine Untergebenen.

die Praxis der kanaanäischen Könige übernommen zu haben, für Heldentaten Land zu verschenken.¹⁾ Auch 1.Sam 8,14 dürfte bezeugen, daß der israelitische König an seine Untergebenen Land verschenkte, denn wieder ist das Verb **נָתַן** für die Eigentumsübertragung gebraucht. Von Lehensgütern kann in Vers 14 nicht die Rede sein, da den Beschenkten keine Abgabepflichten auferlegt werden. Von Lehenspflichten ist erst in Vers 15 etwas gesagt.

Die Königsschenkung wird eine Ausnahme in Israel gewesen sein. Häufiger wird der König das Land zum Lehen, also widerruflich vergeben haben, so daß er es jederzeit nehmen und einem anderen schenken konnte. David ist so mit Sauls Gütern verfahren. 2. Sam 9,7 gibt er Meribaal, dem Enkel Sauls, das Gut seines Großvaters zurück (**שׁוּב**), um es ihm wieder abzunehmen, als sich dieser dem Aufstand Absaloms gegen seinen Vater David anschloß (2. Sam 16,14). Er überträgt es nun dem ehemaligen Gutsverwalter Ziba. Nach Absaloms Tod, teilt David bei seiner Rückkehr Sauls Boden unter Ziba und Meribaal wieder auf (2. Sam 19,30), wobei es dann wohl endgültig geblieben sein dürfte.

Die israelitischen Könige konnten sich also wie die ao Krongut verschaffen, das sie an ihre Bediensteten zum Teil verliehen haben werden. In besonderen Fällen werden sie auch Land aus dem Krongut für außergewöhnliche Dienste verschenkt haben. Solche Schenkungen durch den israelitischen König werden wohl kaum das Ausmaß der königlichen Landschenkungen in Hatti und Ugarit erreicht haben. Dies dürfte damit zusammenhängen, daß die israelitischen Könige nicht zu der Macht über Grund und Boden und dadurch auch nicht zu so ausgedehntem Krongut wie die ao Könige kommen konnten, weil ihnen durch das göttlich sanktionierte Eigentumsrecht Schranken auferlegt waren.²⁾

1) Vgl. De Vaux, S. 265. Als Lehen dagegen betrachten dieses Land: Noth, Krongut, S. 215; Lurje, S. 13.

2) Siehe Abschnitt "Erbe" dieser Arbeit, S. 92-120.

b) Schenkungen an die Ehefrau

α) Mitgift

Eine eigene Gruppe von Geschenken bilden die vom Vater an seine Tochter bei deren Heirat mitgegebenen Sachen, die Mitgift. Terminologisch ist von ihr nur zweimal im AT die Rede: 1. Kö 9,16 erhält eine ägyptische Frau Salomos die Stadt Gezer von ihrem Vater, dem Pharao, zur Mitgift (שלוחים) in die Ehe. Das Wort שלוחים wird von שלח II abgeleitet und ist dem wörtlichen Sinne nach ein Abschieds- oder Entlassungsgeschenk des Vaters für (לו) seine Tochter. In Mi 1,14 ist bildlich von der Mitgift der Stadt Moreshet - Gat die Rede.¹⁾

Eine Umschreibung für die Mitgift ist für die Quellen, die Kaleb seiner Achsa mitgibt, gebraucht: ברכה , ein den Abschiedssegens (ברכה) begleitendes Geschenk.²⁾

An allen drei Stellen wird die Übergabe der Mitgift durch נתן ausgedrückt. Obgleich die Mitgift nur zweimal im AT belegt ist, wird es doch bei jeder Eheschließung in Israel eine Mitgift gegeben haben, denn Rebekka bekommt ihre Amme und einige Dienerinnen mit (Gn 24,59.61), Laban gibt jeder Tochter eine Magd bei ihrer Eheschließung: Lea erhält die Silpa (Gn 29,24), Rahel die Bilha (Gn 29,29) zur Mitgift. Auch ihre ägyptische Sklavin wird Sara einst von ihrem Vater erhalten haben (Gn 16,1), wie Abigail ihre fünf Sklavinnen, die sie in ihre zweite Ehe mitnimmt (1. Sam 25,42).

Grund und Boden kommt im AT als Mitgift nicht vor, da das Grundeigentum der väterlichen Sippe in Israel erhalten bleiben sollte. Erst das späte Erbtöchtergesetz Num 27,1-11 berechtigt brüderlose Schwestern, väterlichen Grundbesitz in die Ehe mit Stammesgenossen einzubringen.

Im alten Babylonien heißt Mitgift šeriktum (CH § 137.138.163. 164 u.ö.), in Assyrien širku (MAG § 29), in Neubabylonien

1) Vgl. Weiser, Zwölf Propheten, S. 238.

2) Jos 15,19 par Ri 1,15.

nudunnū⁴ (NBG § 10.11.13 u.ö.), in Nuzi mulugu,¹⁾ in Ugarit
mlg.²⁾

In Babylonien bestand die Mitgift zum Teil auch aus Sklavinnen,³⁾
meist kamen jedoch noch Hausgeräte und Geld hinzu.⁴⁾ Der Sinn
der Mitgift war die Gründung oder Verbesserung des Hausstandes.

Die Mitgift in Israel und im AO war und blieb das Privateigen-
tum der Frau zeit ihres Lebens, über die der Ehemann nicht ver-
fügen konnte, wenn seine Frau es nicht ausdrücklich gestattete
(separatio bonorum). Deshalb finden sich im AT die zum Aus-
druck des Eigentumsverhältnisses charakteristischen grammati-
kalischen Konstruktionen, die der Ehefrau eine Sklavin als
Eigentum zuordnen.⁵⁾ Die Tatsache, daß die Frau über ihre Mitgift .
Sklavinnen verfügen kann, verleiht ihr auch das Züchtigungsrecht.
Gn 16,6 weist Abraham seine Frau auf das Züchtigungsrecht hin.
Die babylonische Frau konnte ihre Sklavin, wenn diese sich auf-
lehnte, für Geld verkaufen (CH § 147).

Die freie Verfügung der Frau über ihre Mitgift wird im AO be-
sonders deutlich bei Auflösung der Ehe.

- 1) Wenn die Frau vor ihrem Mann stirbt, fällt die Mitgift an
die Söhne der Frau, aber nicht an den Ehemann (LI § 24,
CH § 162, MAG § 29). War die Ehe kinderlos, geht die Mit-
gift an das Vaterhaus der Frau zurück (CH § 163)⁶⁾ Denn der
Zweck der Ehe waren Kinder; wurde dieses Ziel nicht erreicht,
wurden die beiderseitigen Geschenke zurückgegeben.⁷⁾

1) Speiser, New Kirkuk-Documents, Vol X, Nr. 31,17 32,5.

2) Vgl. Gordon, UH, S.246, Nr. 1180 , der mlg mit "dowry"
übersetzt. mlg kommt nur in CTA 24 (NK) 47 vor.

3) CH § 146f.

4) Vgl. Kohler-Peiser, Rechtsleben I , S.11ff: Cyr 143, Camb
214, Camb 217.

5) Die Konstruktusverbindung z.B. Gn 30,7: שפחתו בבל ,
Suffixe in Gn 30,3-9: אִמִּי , שפחתו ,
Dativ mit Gn 16,1 : לִי שפחה .

6) HG I § 27 modifiziert in der Weise, daß er unterscheidet, ob
die Frau beim Vater oder beim Mann gewohnt hat. Nur wenn sie
beim Vater wohnte, darf der Ehemann ihre Mitgift nicht an-
tasten. Aber Ring, Rechtsleben, S.127, meint wohl mit Recht,
daß er sie im anderen Fall "augenscheinlich für Rechnung der
Kinder" nimmt, was dann wieder ein Verfangenschaftsrecht zu-
mindest an die Kinder bewiese.

- 6) NBG § 11 nimmt CH § 163 wieder auf, jedoch ohne die Brautpreis-Rückzahlung, da der Brautpreis in neubabylonischer Zeit nicht mehr gezahlt wurde.
- 7) Vgl. die Regel van Praags, Droit matrimonial, S.133: "Les dons nuptiaux sont seulement acquis sans retour par celui ou celle à qui ils ont été offerts, lorsqu'un enfant est né du mariage." Das heißt negativ: "Lorsqu'il n'y a pas d'enfant à la dissolution du mariage chaque famille reprend ses biens."

- 2) Wurde eine Frau in Babylonien von ihrem Mann verstoßen und hatte sie ihm keine Kinder geboren, erstattete der Mann ihr die Mitgift zurück.¹⁾ Diese Rückerstattung der Mitgift durch den Mann legt die Vermutung nahe, daß er während der Ehe die Mitgift seiner Frau im Nießbrauch verwaltete. Hatte die Mitgift ursprünglich den Sinn, den Ehestand zu begründen, so scheint sie jetzt der materiellen Sicherung der Frau bei Auflösung der Ehe gedient zu haben.²⁾ Vielleicht sollte die Mitgift auch die Erziehung der Kinder unterstützen, weil CH die Mitgift der Frau nur bei kinderloser Ehe im Falle der Scheidung zurückerstattet.

Auch in Ugarit mußte der König 'Ammurapi alle Güter, die seine Frau mit in die Ehe gebracht hatte, ihr zurückgeben.³⁾

- 3) Als dritte Möglichkeit der Eheauflösung bleibt der Tod des Mannes. In diesem Falle erbt in Babylonien die Frau ihre Mitgift und die Geschenke des Ehemannes zum Nießbrauch, nicht zur freien Verfügung (CH § 171b). Hat ihr Mann ihr keine Geschenke hinterlassen, bekommt sie ihre Mitgift zur freien Verfügung, auch dann, wenn Kinder vorhanden sind und sie ein zweites Mal heiratet (CH § 172). NBG § 12 ändert für die fortgeschrittenen Lebensverhältnisse die Gesetze des CH so ab, daß auch die kinderlose Witwe ihre Mitgift erhält.

1) CH § 138, vgl. auch CH § 139, 140, 149.

2) Allan, S. 155, weist dieselbe Sinnverschiebung auch für Ägypten nach.

3) PRU IV, Nr. 17.355, S. 209f. Vgl. auch PRU IV, Nr. 17.159, S. 126f: Die Scheidungsurkunde Ammistamrus. Sie beinhaltet die Güter, welche die Tochter Benteschinas mit in die Ehe gebracht hatte. Das darf sie bei vollzogener Trennung wieder mitnehmen im Gegensatz zu den in Ugarit selbst erworbenen Gütern, die PRU IV, Nr. 17.396 aufgezählt werden.

Mußte früher die Mitgift dem Bräutigam mit der Tochter zusammen übergeben werden, so kann in neubabylonischer Zeit die Mitgift im Ehevertrag häufig nur versprochen werden. Statt ana nudunnû nadânu "zur Mitgift geben" steht oft ana nudunnû gebû "als Mitgift versprochen".¹⁾ Weiterhin wird in den Eheverträgen die Mitgift vom Bräutigam als empfangen bestätigt, ana nudunnû iddin "er hat als Mitgift gegeben", obwohl sie nicht gezahlt wurde.²⁾ Den Aufschub der Zahlung der Mitgift legitimiert sogar NBG § 10. Diese Neuerung macht dem Vater der Braut sogar das Zugeständnis, die Mitgift reduzieren zu können, wenn sich seine Einkommensverhältnisse im Laufe der Jahre ändern sollten.

β) nudunnû

Nicht nur der Vater der Braut, sondern auch der Ehemann selber hat seiner Frau Geschenke gemacht. Schon aus neusumerischer Zeit sind Urkunden darüber erhalten,³⁾ und CH und MAG regeln den Verbleib derartiger Schenkungen im Falle des Todes des Ehegatten. CH § 171f, MAG § 27 nennen das Geschenk nudunnû von nadânu=geben,⁴⁾ PRU III, Nr. 1585 heißt es nianu, Nr. 16.200 nadnu, Nr. 16.253 nadanu.

CH § 171, Zeile 78f bestimmt, daß die Frau den nudunnû nehmen und darüber verfügen kann, wenn ihr Mann gestorben ist und sie am Wohnsitz ihres Mannes wohnen bleibt. Wenn sie allerdings wieder heiratet, fällt der nudunnû ihren Kindern zu (CH § 172,27f), genauso wie im Falle ihres eigenen Todes.

- 1) Belege bei San Nicolò, Einiges, S. 39, Anm. 4.
- 2) Durch diese formale Klausel konnte es geschehen, daß ein Ehemann selbst nach neun Jahren immer noch keine Mitgift erhalten hatte, weil die Gegenpartei sich immer wieder auf seine Empfangsbestätigung berufen konnte. Vgl. Kohler-Feiser, Rechtsleben, S. 10-13.
- 3) Falkenstein, Neusumerische Gerichtsurkunden, Nr. 39,15-17. 21-22 und 214,38: Sklaven; Nr. 206,2-5: Rinder, Sklaven, Sklavinnen; Nr. 10,2-6 und 102,6-9: Grundstücke; Nr. 29,5-8: Haus und Nachlaß.
- 4) Koschaker, Rechtsvergleichende Studien, S. 164.

Die Ehefrau hatte also nur ein Nutznießungsrecht für den Fall der Witwenschaft auf den nudunnû.¹⁾ Der nudunnû ist in Babylon eine donatio mortis causa, die den Unterhalt der Witwe sichern soll.²⁾ Wann der nudunnû der Frau überreicht wurde, ob vor der Ehe,³⁾ bei der Eheschließung⁴⁾ oder während der Ehe,⁵⁾ ist müßig zu erforschen, weil in Babylonien in den meisten Fällen die Schenkung vorerst nur fiktiv auf dem Papier vollzogen wurde,⁶⁾ und dem Mann während seines Lebens Nutznießung und Verwaltung darüber zustand.⁷⁾

Der Sinn des nudunnû als Witwenversorgung wird auch noch dadurch erwiesen, daß die Witwe in Babylonien ein Erbteil zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse erhielt, falls ihr Mann ihr keinen nudunnû verschrieben hatte (CH § 172,6-15).

Im neubabylonischen Recht heißt die Mitgift, nicht die Schenkung des Ehemannes an seine Frau, nudunnû. Falls eine Witwe zum zweiten Male heiratete, konnte sie ihren nudunnû mitnehmen (NBG § 13). Vom altbabylonischen Recht hängt dem

-
- 1) Die Beschränkung auf das Nutznießungsrecht ist in Ugarit aufgehoben. Die Frau hat vollkommenes Eigentum am nudunnû im Falle der Eheauflösung. Sie kann den nudunnû sogar verkaufen (PRU III, Nr. 16.263). Vgl. dazu Boyer, *Étude juridique*, PRU III, S. 302.
 - 2) Vgl. van Praag, *Droit matrimonial*, S. 161; Koschaker, *Rechtsvergleichende Studien*, S. 165; Falkenstein, *Neusumerische Gerichtsurkunden*, S. 114. Cohn, S. 26; Müller, S. 126 u.v.a. übersetzen nudunnû mit "Morgengabe". Die germanische Morgengabe hat zwar auch die Funktion der Witwenversorgung später übernommen, aber ursprünglich war sie ein pretium pudicitiae, das der Mann der Frau am Morgen nach der Hochzeitsnacht überreichte. Von diesem ursprünglichen Sinn läßt der nudunnû nichts mehr erkennen. Man wird deshalb bei der Umschreibung "Schenkungen zum Zweck der Witwenversorgung" bleiben müssen.
 - 3) Cohn, S. 26f.
 - 4) Koschaker, *Rechtsvergleichende Studien*, S. 169.
 - 5) Cuq, *Études*, S. 43/44.
 - 6) Seidl, *Saiten-Perserzeit*, S. 63f, hat das auch für die ägyptische "Frauengabe" herausgefunden.
 - 7) Koschaker, *Rechtsvergleichende Studien*, S. 129. Vgl. Boyer, *Étude juridique*, PRU III, S. 302: "Mais pendant la durée du mariage, les biens donnés, s'il s'agissait d'argent ou de meubles, se confondaient avec les biens propres du mari et servaient aux besoins communs du ménage."

neubabylonischen nudunnû noch das Verfangenschaftsrecht der Söhne an. Zwar hat die Witwe bis an ihr Lebensende sogar im Falle einer zweiten Eheschließung das Nutznießungsrecht (NBG § 13,39.40), was über Paragraph 172 des CH hinausgeht, aber verkaufen, wie in Ugarit, darf sie den nudunnû nicht.¹⁾ Die Söhne aus erster und zweiter Ehe sollen sich bei ihrem Tod den nudunnû teilen.

Vom nudunnû oder Geschenken zur finanziellen Sicherung der Witwe spricht das AT nicht. Cruveilhier erblickt zwar in dem Schmuck, den der Knecht Abrahams Rebekka überreicht (Gn 24,22.30.47.53), den babylonischen nudunnû,²⁾ aber in den Versen 22 und 30 ist nicht davon die Rede, daß der Schmuck im Blick auf eine mögliche Witwenschaft überreicht wurde. Die Geschenke sind vielmehr Erweise der Liebe des Bräutigams an seine zukünftige Frau. Daher werden diese Geschenke freiwillig überreicht und gehen sofort in das persönliche Eigentum der Frau über, denn Rebekka legt sich sogleich den Schmuck an (Gn 24,22.30). Es handelt sich um eine reale Schenkung des Mannes an die Ehefrau wie sie auch CH § 150 behandelt. Im Unterschied zu CH § 71f (nudunnû) räumt auch CH 150 der Frau ein Eigentumsrecht und nicht nur ein Nutznießungsrecht über diese Geschenke ein. Denn nicht alle Söhne müssen sich beim Tod der Mutter diese Schenkung gleichmäßig teilen, sondern sie kann die Geschenke ihrem Lieblingssohn ohne weiteres vererben.

Nur in dem goldenen und silbernen Schmuck und den Kleidern von Gn 24,53 könnte der babylonische nudunnû verborgen sein, da er nach Abschluß der Eheverhandlung überreicht wird. Es ist dabei allerdings zu fragen, ob diese Geschenke, deren wirklicher Wert aus dem Text nicht hervorgeht, im Falle einer Witwenschaft der Frau materielle Sicherung bieten konnten, zumal im AT keine Belege für dem nudunnû entsprechende Geschenke zu finden sind.

1) Cruveilhier, Introduction, S. 129.

2) Die Pflicht der Ausstellung eines nudunnû wird durch das auszuzahlende Erbteil, wenn kein nudunnû vorhanden ist, deutlich.

Die Geschenke an Rebekka sind folglich ganz normale Geschenke, die in das Eigentum der Frau übergehen, wie sie außer CH § 150 noch MAG § 25f vorkommen. Hier ist *dumāqi*, der Schmuck, den der Mann seiner Frau geschenkt hat. Die Paragraphen sprechen der Frau den Schmuck im Falle des Todes ihres Mannes ab, wenn Söhne oder Brüder des Mannes vorhanden sind. Allerdings hat es sich hierbei nicht um eine Muntehe gehandelt, sondern die Paragraphen setzen voraus, daß die Frau auch nach der Hochzeit noch im Hause ihres Vaters wohnt. Cardascia folgert daher wohl mit Recht, daß der Frau auch nach dem Tode ihres Mannes der Schmuck gehören würde, wenn sie im Hause ihres Ehemannes gewohnt hätte.¹⁾

Geschenke des Ehemannes zum Eigentum an seine Frau sieht Buhl auch in den 1100 Sekeln, die Micha seiner Mutter entwendet hat, weil sie nach der Rückgabe durch Micha frei darüber verfügen konnte (Ri 17,2-4).²⁾ Das Privatvermögen der Königin Isebel, das sich auch aus ihrer Mitgift und Geschenken Ahabs zusammengesetzt haben mag, war so groß, daß sie daraus vierhundert Propheten der Aschera und 450 Baalspropheten unterhalten konnte. Auch wenn eine Frau im AT als Eigentümerin von Zelten dargestellt wird (Gn 24,28.67), kann dies ein Geschenk ihres Gatten sein. In allen Fällen verfügt die Frau frei über die Geschenke. Daher können sie nicht im Sinne von *nudunnû* gedeutet werden.

In dem *mattan* von Gn 34,12 des Sichem an die Brüder der Dina möchte Plautz ebenfalls ein Geschenk des Ehemannes an die Braut sehen.³⁾ Doch Sichem nennt *mattan* in einem Atemzug

1) Cardascia, *Lois Assyriennes*, S. 152-154.

2) Buhl, *Verhältnisse*, S.33.

3) Plautz, *Frau*, S. 143.

Diese Auffassung dient ihm als Argument gegen die Kauf-ehe: "Neben dem Brautgeld, das der Vater für sie erhält, stehen diese Geschenke, die in ihre eigenen Hände gelegt werden und in ihr Eigentum übergehen. Hier besteht eine menschliche Beziehung zwischen dem Bräutigam und der Braut." Das ließe sich noch auf Gn 24 beziehen, obwohl da nicht der Bräutigam, sondern sein Vertreter die Geschenke in die Hand Rebekkas legt, jedoch werden nach Gn 34,12 diese Geschenke nicht in die Hand der Braut, sondern in die ihrer Gewalthaber gegeben. Daher kann *mattan* nicht als Beweis für eine persönliche Beziehung zwischen Braut und Bräutigam geltend gemacht werden.

mit dem mohar, den er an die Gewalthaber des Mädchens zahlen muß, so daß mattan nur mit dem babylonischen biblu, assyrisch zubullu, gleichgesetzt werden kann.¹⁾ biblu kommt in CH § 159-§ 161 und MAG § 31f neben tirhatu vor. Der Schwiegersohn bringt, wie es auch Sicheu vorhat, tirhatu und biblu in das Haus seines Schwiegervaters, um dessen Tochter zur Frau zu erhalten. Es handelt sich dabei um Mobilien, die aber bei Nichtzustandekommen der Ehe wie der Brautpreis zurückgezahlt werden müssen. mattan oder biblu hat demnach keinen echten Eigentumswert für den Beschenkten; das Geschenk bleibt nur dann im Besitz des Beschenkten, wenn die Bedingung, unter der es gebracht wurde, erfüllt wird.

Einerseits hatte sich durch die Form der Eheschließung in Israel und dem AO die Vermutung nahegelegt, daß die Frau Eigentum des Mannes wurde. Zu den dazu genannten Gegenargumenten kommen nun noch die Schenkungen an die Frau hinzu. Wenn die Frau selber rechtlos, Objekt wäre, könnte sie nicht zugleich Trägerin von Eigentumstiteln sein. Die Mitgift und die Geschenke ihres Ehemannes gaben ihr genügend Freiheit, sich als eigenständige Persönlichkeit fühlen zu können. Damit steht fest, daß auch die Frau in Israel und im AO durch zwei für sie typische und exklusive Möglichkeiten zu Eigentum kommen konnte.

Mit den Geschenken für die Witwenschaft (nudunnû) scheint der AO weitblickender als Israel in der Gesetzgebung. Israel konnte aber darauf verzichten, weil es noch an der Praxis des Levirates festhielt, und weil die Witwe dem direkten Schutz Jahwes unterstand (Ex 22,22, Dt 24,17 u.ö.).

1) Vgl. Cruveilhier, Commentaire, S. 159.

γ) Sonstige Geschenke

Geschenke aus Mobilien, bestehend aus Tieren, Lebensmitteln oder Schmuck, waren in Israel bei mehreren Anlässen üblich. Wenn man sich für einen Dienst bedankte, konnte man den Dank mit einem Geschenk unterstreichen. So möchte Naeman dem Elisa aus Dankbarkeit ein Geschenk (ברכה) geben (2. Kö 5,15), ebenso Hasael (2. Kö 8,8f), der dem Elisa מנחה bringt, um über seinen Gesundheitszustand Auskunft zu erhalten. Saul macht sich Sorgen, weil er für die Prophetendienste Samuels kein Geschenk (תעורה) mitbringen konnte (1. Sam 9,7).

Auch zur Versöhnung bot man in Israel seinem Gegner Geschenke an. Jakob sondert Vieh aus seiner Herde aus, um es Esau als Geschenk (ברכה) anzubieten (Gn 33,11).¹⁾ Prov 21,14 reiht unter die Lebensweisheiten auch die Beobachtung, daß ein in versöhnender Absicht dargebrachtes Geschenk (מתן) sein Ziel erreicht.

Als Zeichen der Unterwürfigkeit und Achtung vor der Person des Beschenkten kann man die Geschenke Jakobs an den Pharao (Gn 43, 11), die Davids an die Ältesten von Juda (1. Sam 30,26) und die der Untertanen an den König (1. Sam 10,27) und die der Könige unter sich (2. Kö 16,8 1.Kö 15,19)²⁾ ansehen. Die Sprüche halten deshalb an der Erfahrung fest, daß Geschenke sich für Gespräche mit wichtigen Personen empfehlen (Prov 18,16).

Diese Geschenke sind Ausdruck gewisser Umgangsformen; sie gehören zur Höflichkeit und sind nicht als Geschäft im Sinne des Eigentumserwerbs aufzufassen. Ins Negative werden die Geschenke gekehrt, wenn sie das Ziel der Bestechung verfolgen. Die

1) Vgl. Gn 32,14.19.21f. 33,10.

2) Jes 18,7 Ps 68,30 76,12 wird Jahwe als ein Herrscher, der Huldigungsgeschenke (שִׁי) annimmt, dargestellt. Herrscher haben insgesamt 40 Geschenke zur Erhaltung der diplomatischen Beziehungen ausgetauscht. Vgl. nur z.B. PRU IV, Nr. 17.355, S. 209f: Die Affäre um das unechte (ein falscher Lapislazuli) Geschenk.

Bestechungsgeschenke (שחד) haben wohl bei manchem Richter zu unrechtmäßiger Vergrößerung seines Besitzes beigetragen. Die Gesetzbücher des AT warnen zwar vor der Annahme dieser Geschenke,¹⁾ aber dennoch klagen die Propheten über die Bestechlichkeit der Führer des Volkes, vornehmlich in der Königszeit.²⁾

1) Dt 16,19 27,25.

2) Jes 1,23 5,23 Mi 3,11 (Ez 22,12);
vgl. auch 1. Sam 8,3 Ps 26,10 Hi 15,34 Prov 17,23
Qoh 7,8.
Dagegen werden die, welche keine Bestechungsgeschenke
annehmen, gelobt: Jes 33,15 Ps 15,5 Prov 15,27;
auch Jahwe nimmt keine Bestechungsgeschenke an: Dt 10,17
2. Chr 19,7.

III. Erbe

1. Die Erbberechtigten

a) Das Erbrecht des Erstgeborenen

Durch Erbfolge vollzieht sich der Eigentumserwerb von Mobilien und Immobilien ipso iure. Die Abfassung eines Testamentes war in Israel und Mesopotamien unbekannt.¹⁾ Es trat daher im Todesfalle ein gewohnheitsrechtliches Erbrecht ein, nach dem allein legale, legalisierte und adoptierte Kinder erbberechtigt waren.

α) Legale Söhne

Wenn nur ein Sohn der Ehe entsprossen war, wurde er Universalerbe (Gn 25,5). Komplizierter wird die rechtliche Lage erst bei mehreren Söhnen und mehreren Müttern. Dt 21,15-17 regelt das israelitische Erbrecht, wonach der Erstgeborene doppelt soviel wie seine anderen Brüder von der Erbmasse erhalten soll. Von der Praxis des Doppelanteils für den Erstgeborenen zeugen für Israel 2. Kö 2,9, wo sich Elisa den doppelten Anteil am Geiste Elias als Erbe erbittet und Sach 13,8. Die Vormachtstellung des Erstgeborenen hat ihre Wurzel in der patriarchalischen Familienstruktur, auch monokratische Hausgemeinschaft genannt,²⁾ die sich beim Tode des pater familias nicht auflöst, sondern die Leitung der Familie und deren Vermögen auf den ältesten Sohn überträgt. Henninger sieht den Sinn dieses hauptsächlich bei Halbnomaden anzutreffenden,³⁾ aber von der For-

1) Vgl. Kraus, Altmesopotamisches Erbrecht, S. 4: "Versteht man unter Testament jede letztwillige einseitige Verfügung, in der jemand für den Fall seines Todes sich einen oder mehrere Erben ernennt, so gab es das im alten Mesopotamien nicht." Ebenso: Zingg, Privatrecht, S. 134 und Klima, Altbabyl. Erbrecht, S. 4.

2) Kraus, Altmesopotamisches Erbrecht, S. 8.

3) Manche Forscher nehmen sogar für das AR in Ägypten noch Universalerbe des Ältesten an (Tanner, Ehe- und erbrechtliche Stellung der Frau, S. 28). Seidl, Einführung, S. 57, fügt aber hinzu: "Ob das bedeutet, daß er dann die übrigen Kinder und die Mutter abzufinden habe, oder ob er als Treuhänder einer Familiengemeinschaft das Vermögen als ganzes verwaltete, ist nicht klar."

sung für die meisten Völker für einen gewissen Zeitraum postulierten Brauches in der Erhaltung des Familienbesitzes, der Großherde, die durch den Erbgang nicht zersplittert werden sollte.¹⁾ Wie sehr die israelitische Familie noch der patriarchalischen Periode verhaftet ist, zeigen auch andere alttestamentliche Stellen, die eine höhere Macht des ältesten Sohnes seinen jüngeren Geschwistern gegenüber erkennen lassen. Ihm müssen sich die Brüder beugen (Gn 27,29 49,8); er überträgt sie an Macht und Hoheit (Gn 49,2).

Von dem alleinigen Erbrecht des Erstgeborenen bei den Nomaden ist in Israel noch der Vorzugsanteil in doppelter Höhe für den Erstgeborenen übriggeblieben (Dt 21,15-17). Diesen doppelten Anteil beziehen einige alttestamentliche Forscher²⁾ nur auf Immobilien, aber nach Dt 21,15-17 muß diese Vorschrift auf das Gesamtvermögen, also auch auf Grund und Boden bezogen werden. Mit dieser Regelung kann jedoch keine Zerstückelung des Bodens beabsichtigt gewesen sein,³⁾ da die Aufteilung des Grundbesitzes zur wirtschaftlichen Schwächung der Familie geführt hätte. Man kann aber damit rechnen, daß einerseits Erbteilungen mit dem Vorzugsanteil des Ältesten nur theoretischer Art waren, so daß durch Auskauf und Abfindung der Familienbesitz über den Erbfall hinaus in der Hand eines Erben geblieben ist, wie es Kraus auch für babylonische Erbteilungen annimmt⁴⁾ und andererseits Brüder im consortium familiare lebten, d.h. die Brüder leben nach dem Tode des Vaters auf ungeteiltem Boden, was die Erhaltung des vollständigen

1) Henninger, Erstgeborenenrecht, S.164. Ebenso: Cross, S.195.

2) Peters, Fürsorge, S. 37; De Vaux, S. 268; Engert, Eherecht, S. 67; Buhl, Verhältnisse, S. 55.

3) Zinggs Argument, daß eine Erbteilung des Immobilienvermögens in dem recht schwach besiedelten Palästina nicht nachteilig ist, da jeder Erbe zu seinem Stück neue Landstriche urbar machen konnte (Privatrecht, S. 135), will nicht recht überzeugen, da man die Rodung nicht zur Pflicht auferlegen konnte und die Zerstückelung deshalb zur wirtschaftlichen Schwächung der Familie führen konnte.

4) Kraus, Altmesopotamisches Erbrecht, S. 7.

Familiengrundbesitzes möglich machte. Dt 25,5 rechnet mit dieser Sitte in Israel.¹⁾

Gestützt wird die letzte Annahme durch die Erbgesetze von MAG. Nach MAG B § 1 und O § 3 erhält der älteste Sohn doppelt soviel vom väterlichen Grundbesitz wie seine Geschwister. Ein Erbteil kann er sich sogar selber auswählen, das andere erhält er wie seine Brüder durch das Los zugeteilt. Von der praktischen Durchführung dieses Gesetzes berichtet eine Urkunde, in der zwei Geschwister damit unzufrieden waren, daß ihr ältester Bruder mehr erbte als sie.²⁾ Um der sich aus der Erbteilung ergebenden Zerstückelung des Bodens zu entgehen, haben die Brüder in Assyrien auf ungeteiltem Erbe zusammengeohnt, wobei wahrscheinlich der älteste die Leitung übernahm.³⁾ Diesen Schluß läßt MAG B § 2- § 5 zu, die sich mit den rechtlichen Konsequenzen befassen, die aus ungeteilter Erbgemeinschaft entstehen.⁴⁾

Dem Erstgeborenen bei der Erbteilung das Duplum zukommen zu lassen, scheint auch in Mari Gesetz gewesen zu sein. Aus einem Adoptionsvertrag geht hervor, daß der zum Erstgeborenen Adoptierte das Doppelte gegenüber seinen Brüdern erhalten soll.⁵⁾

- 1) So interpretiert auch De Vaux, S. 96, diesen Vers. Vom ungeteilten Erbe sprechen noch der sonst unklare CLI § 31 und CE § 38. Es scheint auch im pharaonischen Ägypten als Sonderform vorgekommen zu sein (vgl. Tanner, Ehe- und erbrechtliche Stellung der Frau, S. 34).
- 2) Vgl. Weidner, S. 121f., der die Urkunde VAT 8923 veröffentlichte und in diesem Sinne deutete.
- 3) Vgl. Ring, Rechtsleben, S. 53; Cuq, Recueil, S. 53.
- 4) Das ungeteilte Erbe zieht nicht kollektive Haftung nach sich. Wenn einer der Brüder eine Straftat begeht, die Eigentumsverlust nach sich zieht, geht nur der Schuldige seines Erbteiles verlustig (MAG B § 2 und 3).
- 5) ARM VIII, Nr. 1, Zeile 21-26: "pour tant qu'ils acquièrent de nombreux enfants, lahatti-Il (est) fils aîné. Dans la maison de Hillalum, son père, il prendra double part. Ses frères cadets partageront entre eux à parts égales."

Hier tritt aber eine Nuance zum strengeren mittelassyrischen und dtn Gesetz auf, weil nicht der leibliche, sondern der dazu bestimmte Erstgeborene in den Genuß des Vorzugsanteiles kommt.

Wie in Mari so konnte auch in Nuzi der Erblasser seinen Erstgeborenen frei wählen.¹⁾ Einige Forscher entnehmen dasselbe Recht auch aus den Belegen von Ugarit²⁾ und Alalah³⁾.

Wenn der Vater sich also seinen Erstgeborenen wählen konnte, so beinhaltet dies gegenüber dem strengen Erbrecht von Dt und MAG eine Erweichung. Die Bezeichnung des Haupterben als Erstgeborenen läßt aber vermuten, daß ein dem Dt und MAG ähnliches Gesetz auch in Mari, Nuzi, Ugarit und Alalah dahintergestanden haben muß.

Der aus dem nomadischen Bereich stammende Vorzugsanteil für den ältesten Sohn ist in den babylonischen Stadtkulturen nicht mehr bezeugt. Prinzipiell sollen nämlich die Söhne nach dem CH alle gleich erben.⁴⁾ Das geht einerseits aus CH § 165,47ff⁵⁾

1) Nach Speiser, New Kirkuk Documents, Vol X, Nr. 8, wird deutlich, daß es allein auf die Gefühle des Vaters ankommt, wen er zum Haupterben einsetzt. "I at first annuled his relationship; but now I have restored him into sonship." Für Ägypten vgl. Klíma, Hermopolis, S. 419f.

2) Mendelsohn, On Marriage, S. 357, indem er sich auf die Texte Gordon UH 49, I, 16-18 und 128, III, 16 stützt. Fisher, S. 117, führt zum Beweis PRU III, Nr. RS 16.129 an. Dagegen sagt Boyer, Étude, PRU III, S. 304, zur gleichen Urkunde: "Nous ne pouvons même pas dire si le droit d'aînesse y était pratiqué..."

3) Mendelsohn, On the Preferential Status, S. 38, deutet die recht fragmentarischen Zeilen der Urkunde Wisemann, Nr. 92 wie folgt: "If Naidu does not give birth to a son (then) the daughter of his brother Iwashura (i.e. his niece) shall be given (to Irihalpa as a wife), if ... (another wife) of Irihalpa gives birth to a son first and after that Naidu gives birth to a son, the son of Naidu alone shall be the first-born."

4) Dasselbe Recht galt schon seit der 3. Dynastie von Ur (Falkenstein, Neusumerische Gerichtsurkunden, S. 113). Vgl. auch CLI § 24.

5) Vgl. Müller, S. 134.

und andererseits aus CH § 167 hervor,¹⁾ wonach sogar die Söhne mehrerer Mütter²⁾ das väterliche Erbe zu gleichen Teilen erhalten. Dennoch erinnert CH § 165 an den Vorzugsanteil des Erstgeborenen. Der Vater kann seinen ša inšu mahru ein besonderes Geschenk, das dieser beim Tode des Vaters erhält, zukommen lassen, wenn er ihm eine schriftliche Urkunde darüber angefertigt hat. Die wörtliche Übersetzung von ša inšu mahru lautet: "der Sohn, der dem Auge des Vaters angenehm ist." Während die einen in diesem Sohn den Erstgeborenen erblicken,³⁾ sehen die anderen in ihm den Lieblingssohn in Analogie zu CH § 150.⁴⁾ Wahrscheinlich aber hat Klíma recht, wenn er CH § 165, Zeile 35f so versteht, daß der Vater nur seinem Erstgeborenen, wenn er ihm gewogen ist, eine Immobilienschenkung⁵⁾ zu Lebzeiten verschreiben kann. Beim Tod des Vaters geht diese Schenkung vor der Erbteilung an den Erstgeborenen über. Die verbleibende Erbmasse teilen sich dann alle Brüder gleichmäßig. In Babylonien war es also dem Vater freigestellt, ob er seinem Erstgeborenen einen Vorzugsanteil geben wollte oder nicht. Über die Höhe dieses Geschenkes sagt der Paragraph nichts. Erbteilungsurkunden bezeugen jedoch sowohl den doppelten Umfang des Normalanteiles als auch nur 10 Prozent des Gesamtvermögens.⁶⁾

1) Cruveilhier, Introduction, S. 134: "Le § 167 ne dit absolument rien du droit d'aînesse."

2) Der Fall mehrerer Mütter in einer Familie kann bei der monogamen Eheform Babyloniens nur auftreten, wenn die Mutter stirbt und der Witwer zum zweiten Male heiratet.

3) Kraus, Altmesopotamisches Erbrecht, S. 12; Müller, S. 134 u.a. (vgl. Klíma, Altbabylonisches Erbrecht, S. 11).

4) Jirku, AO-Komm., S. 114; Cruveilhier, Introduction, S. 134 ("préféré").

5) Klíma, Altbabylonisches Erbrecht, S. 11, hält es für möglich, daß bewegliche Sachen, die der Vater dem Begünstigten zugedacht hat, nicht auf die Erbmasse angerechnet wurden, weshalb der Paragraph nur Immobilien erwähnt. Ähnlich Szlechter, Nouveaux textes sumériens, S. 152.

6) Belege bei Kraus, Altmesopotamisches Erbrecht, S. 12.

Das neubabylonische Gesetzbuch bestimmt im Gegensatz zu CH § 167 unterschiedliche Behandlung der Söhne aus verschiedenen Ehen (NBG § 9). Die Kinder aus der ersten Ehe erhalten zwei Drittel, die aus der zweiten ein Drittel des väterlichen Gesamtvermögens. Meißner erklärt das auch aus dem Vorzugsanteil des Ältesten.¹⁾

Das Dt möchte durch die Erbregelung Gerechtigkeit²⁾ innerhalb der polygamen Ehe schaffen, wo es leicht vorkommen konnte, daß ein Ehemann sich im Alter ganz einer jungen Frau zuwandte und folglich deren Sohn zum Erben einsetzen wollte. Oft genug haben die Lieblingsfrauen ihren Söhnen das Erstgeborenenrecht zutragen können, obwohl es dem Sohn einer weniger geliebten Frau, das Dt nennt sie Geheißte (הַשְׁוּאָה), zustand. Es sei nur daran erinnert, wie Batseba um die Thronnachfolge ihres Sohnes Salomo kämpfte (1 Kö 1,11-13.28f), wie Sara nicht ihren Sohn Isaak mit dem ihrer Sklavin Hagar erben lassen möchte und deshalb Hagars Vertreibung samt deren Sohn Ismael fordert (Gn 21,10).³⁾

β) Legalisierte Söhne

Als Erstgeborene zählten auch die Söhne der Sklavin-Konkubine (אִמָּה), die ja Gn 16,2 -30,3.9. mit dem Ziel gezeugt werden, trotz der Unfruchtbarkeit der Gattin, die Kontinuität der Familie und ihres Besitzes zu erhalten.⁴⁾ Ob sie ohne

1) Meißner, Entwurf, S.295.

2) Vor der dt Gesetzgebung dürfte es vorgekommen sein, daß ein Vater seinen Erstgeborenen enterbte, weil er von diesem enttäuscht wurde (Gn 49,4 par 1. Chr 5,1) und es einem anderen vermacht hatte (Gn 49,26 par 1 Chr. 5,2 und Gn 48, 13-19).

3) Es ist sogar vorgekommen, daß eine Mutter von ihren beiden Söhnen den jüngeren mehr liebte und ihm deswegen zum Erstgeborenenrecht verhalf (Gn 27).

4) Gordon, Parallèles nouziens, S. 35, rechnet sogar mit einer "obligation légale", Kinder mit der Sklavin zeugen zu müssen wenn die Gattin unfruchtbar ist.

weiteres Erbrecht erhielten, wie Bertholet aufgrund von Gn 21,1 annimmt,¹⁾ ist aber zweifelhaft, da nach Gn 25, 6 Abraham den Söhnen seiner Nebenfrauen nach eigenem Ermessen Geschenke zuteilt und sie dann fortschickt. Wahrscheinlich muß der Vater den Sohn erst als den seinen legitimiert haben.²⁾ Wenn die Ehefrau dann noch Kinder bekam,³⁾ konnten Spannungen zwischen den Frauen entstehen, so daß es verständlich ist, wenn Sara Ismael vertreiben möchte (Gn 21,10), obwohl sie sich damit ins Unrecht setzt.⁴⁾

Im CH § 170 ist der Brauch, daß legalisierte Söhne erbberechtigt sind, für Babylonien zum Gesetz erhoben. Die Kinder der Gattin und der Sklavin sollen zu gleichen Teilen erben, wenn der Vater die Kinder zu Lebzeiten adoptiert hat. Der einzige Vorteil, der dem Sohn der Gattin bleibt, ist die Vorauswahl seines Erbteiles. Das Gesetz beinhaltet eine Neuerung gegenüber CLI § 25, der die Kinder der Sklavin vom Erbe ausschließt, ihnen aber wie auch CH § 171, der den Fall der Nichtadoption durch den Vater behandelt, die Freiheit mit ihrer Mutter anstelle des Erbes schenkt. Die Vertreibung Hagers und Ismaels entspricht der in CLI § 25 und CH § 171 angeordneten Freilassung aus der Sklavenschaft anstelle eines Pflichterbteiles.

CLI § 27 kennt eine erbrechtliche Regelung, die der CH nicht aufgenommen hat, die aber Licht auf Jephtas Erbansprüche (Ri 11,1.2) wirft.⁵⁾ Wenn nämlich die Gattin unfruchtbar war,

- 1) Bertholet, Kulturgeschichte, S. 111; vgl. Benzinger, S. 355.
- 2) Schmökel, Angewandtes Recht, S. 55, Anm. 165, fragt sich, ob die Legitimierung etwa durch die Namensnennung erfolgte (Gn 16,15). Auf derselben Seite stellt er den Rechtssatz für Israel auf: Vom Hausherrn anerkannte Kinder der Nebenfrau erben gleichmäßig mit den Haupterben.
- 3) Nach Kardimon, S.126, war das eine notwendige Folge aus der Adoption, denn auch der Talmud sagt, daß Adoption fruchtbar mache.
- 4) Vgl. die von Gordon, Parallèles nouziens, S. 35, gebrachte Parallele: " Si G. n'enfante pas, G. devra prendre une femme du Pays de N-L comme épouse de S. et G. n'aura (pas) le droit d'expulser le rejeton (de cette femme)."
- 5) Vgl. Mendelsohn, The Disinheritance of Jephta in the Light of Paragraph 27 of the Lipit-Ishtar Code, IEJ 4/2, 1954, S. 116 - 119.

sind nach CLI § 27 sogar die Kinder einer Hure erbberechtigt.¹⁾ Wenn dieses Recht auch in Israel gegolten hat, wurde Jephtha nicht enterbt, weil er der Sohn einer Hure war,²⁾ sondern weil er Halbbrüder hatte (Ri 11,2).³⁾

Aus dem Vorangegangenen ist ersichtlich, daß in Israel und im AO legalisierte Söhne erbberechtigt waren. Wie wichtig der Erbe war, zeigt die Tatsache, daß im Falle einer kinderlosen Ehe auch außerehelich gezeugte Kinder zu einer bestimmten Zeit (CLI, Ri) erbberechtigt waren. Die erbrechtlichen Bestimmungen weisen auf die Wichtigkeit hin, den Familienbesitz zu erhalten.

y) Adoptierte Söhne

Waren weder eigene Kinder mit der Gattin noch mit der Sklavin vorhanden, die der Herr legitimieren konnte, bot sich die Möglichkeit, Kinder filii loco zu adoptieren.

Im AT sind keine Gesetze über Adoption erhalten. Aber Gn 48,5 scheint die Adoption auch als eine in Israel bekannte Institution auszuweisen.⁴⁾ Jakob sagt auf dem Totenbett zu den in Ägypten geborenen Söhnen Josephs Ephraim und Manasse: "Und nun sollen deine beiden Söhne ... die meinen sein (יְהיוּ לִי)." Dadurch erhalten die beiden Erbrecht in direkter Folge von Jakob. Um eine echte Adoption handelt es sich hierbei freilich nicht, weil sie nicht im Kindesalter mit Pflegeschäft des Adoptierenden erfolgte. Deshalb spricht man bei der Arrogierung

1) Anders Bertholet, Kulturgeschichte, S. 111, der annimmt, daß prinzipiell alle Hurensöhne erbberechtigt seien.

2) So urteilt noch Gaudemet, S. 297, über Ri 11,1f.

3) Mendelsohn, Disinheritance, S. 118/119.

4) Müller, S. 146, Schmökel, Angewandtes Recht, S. 56. Dagegen: Donner, Adoption, S. 112: "In Israel scheint die Adoption nach dem erhaltenen Quellenstande ganz ungeläufig gewesen zu sein." Als Begründung für die Seltenheit der Adoption in Israel gibt Donner die Einrichtung des Levirates an (S.112). Dieselbe Begründung gibt Feigin, S. 194, an. Boecker, Adoption, S. 88, gibt einen theologischen Grund für das Fehlen der Adoption an: "Nachkommenschaft ist dem AT Zeichen und Ausdruck des göttlichen Segens. Ihn kann und darf man nicht erzwingen. Eine Adoption wurde offenbar als nicht statthafte menschliche Manipulation angesehen, den ausgebliebenen göttlichen Segen mit eigenen Mitteln zu ersetzen, und sie wurde deshalb nicht praktiziert."

Erwachsener mit Erbeinsetzung von "unechter Adoption"¹⁾,
"adoptio mortis causa"²⁾ oder "adoptio in hereditatem"³⁾.

In Babylonien dagegen hat es echte Adoptionen gegeben. Sie konnten nur von Vollfreien vorgenommen werden.⁴⁾ Der Adoptierte erwirbt dadurch ein Erbrecht, das auch dann bestehen bleibt, wenn die Eltern danach noch selber Kinder erhalten sollten.⁵⁾ CH § 191 will allerdings denjenigen entgegenkommen, die nach der Adoption noch Kinder bekamen und läßt in dem Falle Verstoßung zu, wenn der Vater ein Drittel des Vermögens an den Adoptivsohn abgibt, ein Drittel dessen, was ihm im Erbfalle zugestanden hätte.⁶⁾ Auch der Adoptierte hat die Möglichkeit,

1) David, Adoption, S. 83f.

2) Klíma, Entziehung des Erbrechtes nach altbabylonischem Recht, S. 87.

3) Koschaker, Erbrecht, S. 117.

4) Diesen Schlußlassen CH § 187, 192f zu, die das Pflegeschäftsverhältnis bestimmter sozialer Klassen in Babylonien regeln. Dieses Pflegeschäftsverhältnis wird als Ersatz für die Adoption hingestellt.

5) Vgl. die Formel: Selbst wenn A und B (= die Eltern) Kinder bekommen sollten, bleibt C (= der Adoptivsohn) erbberechtigt. Beispiele finden sich: Schorr, Nr. 8 und Nr. 9.

6) Donner, Adoption, S. 93, denkt nur an das Drittel der mobilen Habe. Aber David, Adoption, S. 37/38, hat § 81 dagegen wie folgt gedeutet: "Daß hierbei die Berechnung von dem gesamten Vermögen unter Einbeziehung der Immobilien erfolgt, beweist der Ausdruck namkurum, Z. 88, der im Gegensatz zu bisum, der beweglichen Habe, sowohl das bewegliche als auch das unbewegliche Vermögen umfaßt. Jedoch kann das Kind eine Abfindung nur insoweit verlangen, als bewegliches Gut zur Auszahlung vorhanden ist. Diesen Gedanken bringen Zeile 92-95 zum Ausdruck, die verhüten wollen, daß der Adoptivvater gezwungen wird, sich seines Grundbesitzes zu entäußern."

das Adoptionsverhältnis zu beenden. Er spricht dann die Worte:
"Nicht bist du mein Vater, nicht bist du meine Mutter.." ¹⁾

Allerdings wird er daraufhin geschoren und in die Sklavenschaft verkauft.

Wollen die Eltern einseitig das Adoptionsverhältnis lösen, so müssen sie ihrem Adoptivsohn sein Erbteil geben. Außerdem erwartet die Eltern die Strafe des Verlustes ihres gesamten Vermögens. ²⁾

Adoptiert wurden in Babylon neben Freien auch Sklaven. ³⁾

Neben der echten Adoption erscheint in Babylonien auch die adoptio in hereditatem, die CH § 179 allein für Priesterinnen normiert, welche sich auf diesem Wege allein Erben verschaffen konnten. Die meisten Erbeinsetzungen durch Adoption nennen daher auch Priesterinnen als Erblasser. ⁴⁾ Im Unterschied zu den einfach Adoptierten erben die eigens zu Erbzwecken Adoptierten meist den gesamten Nachlaß, wie die stereotype Formel "all das vom Stroh bis zum Golde hat A (ihre Mutter) B (ihrer Tochter) gegeben" ⁵⁾. In manchen Fällen muß der Adoptierte sich dann verpflichten - wohl aus Dankbarkeit - eine bestimmte Rente dem Adoptierenden bis an sein Lebensende zu zahlen. ⁶⁾

1) Schorr, Nr. 8.9.10.11.20.83.

Beachtlich ist hier die Gleichstellung von Mutter und Vater. In ana ittišu, Tafel 7, Zeile 29 - 33, wird dasselbe Vergehen gegen die Mutter geringer bestraft als gegen den Vater (Zeile 23-28).

Aus diesen Bestimmungen hat man eine Adoptionsformel wie "du bist mein Sohn" ableiten wollen und Ps 2,7 2.Sam 7, ¹⁴ Jes 9,5 als hebräische Adoptionsformel verstehen wollen (opinio communis der deutschen Forschung nach Donner, Adoption, S.113, Anm 138, wo er auch Belege bringt), doch ist eine gleichlautende Formel für den AO nicht bezeugt. Die Klausel steht nur, wenn es um Schutz vor Revokation geht.

2) Vgl. Schorr, Nr.8.9.20, ana ittišu, Tafel 7, Zeile 34-45..

3) Schorr, Nr. 10. Ein Vergleich mit Gn 15,2 ist nach Donner, Adoption, S.109, unzulässig, weil der Text zu unklar ist. Gegen Haller, Religion, S.143 und Schmökel, Angewandtes Recht, S. 58, die aus Gn 15 den Grundsatz ableiten, daß in einer kinderlosen Familie der Haussklave erbt.

4) Schorr, Nr. 15.18.19.

5) Schorr, Nr. 13.14.16.18.19.

6) Schorr, Nr. 13.14.19 u.ö.

Die Erbschaft wird aber erst mit dem Tode des Adoptanten fällig, denn in den meisten Urkunden läßt sich der Adoptant ein lebenslängliches Nutznießungsrecht an seinen Gütern garantieren.¹⁾

Sofort nach der Adoption wird die Erbschaft angetreten bei den sogenannten Verkaufsadoptionen (*ṭuppi mārtūti*), die hauptsächlich in Nuzi vorkommen.²⁾ Diese Sonderform der Adoption hat das Ziel, Grundbesitz des Adoptanten noch zu Lebzeiten an sein Adoptivkind übertragen zu können. Der Adoptierte übergibt seinerseits ein "Geschenk" an den Adoptivvater, das im Wert genau dem Grundstück entspricht. Da ein "Adoptivkind" bis zu achtzig Väter haben kann,³⁾ das "Geschenk" einem Kaufpreis entspricht, handelt es sich in Nuzi um fiktive Adoptionsverträge, die im Grunde Immobilienkaufurkunden sind.⁴⁾ Der Grund für die Adoption des Immobilienkäufers durch den Verkäufer lag in den Grundbesitzverhältnissen von Nuzi, wo der König als der alleinige Grundeigentümer galt, der seinen Untertanen davon unveräußerliche, aber erbliche Lehen gab.⁵⁾

Dieser verschleierte Kauf und Verkauf des Grundbesitzes in Nuzi bedeutet aber, daß die Praxis des Privateigentums an Grund und Boden bestanden hat, über der nur noch in der Theorie die bodenrechtliche Lehensordnung schwebte.

- 1) Schorr, Nr. 13. Das erinnert an die Urkunden aus Ägypten, die eine Überschreibung des gesamten Eigentums zu Lebzeiten des Vaters an seine leiblichen Kinder oder an seine Ehefrau beinhalten und ihm nur noch ein Nutznießungsrecht bis zu seinem Tode einräumen (vgl. Seidl, Saiten-Perserzeit, S.67) Vgl. auch Gal 4, 1 - 7.
- 2) Cuq, *Études*, S. 418f; Koschaker, *Neue keilschriftliche Rechtsurkunden aus der El-Amarna Zeit*, Weeks, Stohlman a.a.O.
- 3) Cardascia, *Institutions*, S. 61.
- 4) Die im Kaufvertrag übliche Garantieformel gegen Vindikation Dritter findet sich ebenfalls in den *ṭuppi mārtūti*.
- 5) Vgl. CH § 36, der die Veräußerung von Lehen verbietet und CH § 28, aus dem die Vererbung des Lehens auf den Sohn hervorgeht.

f) Der Erstgeborene aus einer Levirats Ehe

Wenn es in Israel noch keinen erbberechtigten Sohn beim Tode des Vaters gab, konnte in vorexilischer Zeit mit der Witwe eine Levirats Ehe eingegangen werden, bei der ein Bruder des Verstorbenen (= Levir) die Witwe heiratete. Der Erstgeborene aus dieser Ehe trug dann den Namen und die Rechte -daher auch das Erbrecht- aus der ersten Ehe seiner Mutter. Er galt als der Sohn seines verstorbenen Onkels. Seinem leiblichen Vater wird durch das Levirat die Unterhaltungspflicht der Witwe, die dadurch einen gewissen Schutz erhielt, und die Verwaltung des Erbesitzes des Toten auferlegt; dieser Erbesitz fällt an den erstgeborenen Sohn der Levirats Ehe bei dessen Mündigwerden.

Das AT berichtet an drei Stellen vom Levirat. Die älteste Überlieferung wird die von Gn 38,8-30 sein. Onan soll für seinen verstorbenen Bruder Er dessen Frau Thamar heiraten. Es besteht die Pflicht für Onan,¹⁾ seinem Bruder Nachkommen zu schaffen (Vers 8), obwohl die Kinder dieser Verbindung nicht als die seinen gelten sollen (Vers 9). Daher fällt es Onan schwer, seine Pflicht zu erfüllen, wofür er durch Tod bestraft wird (Vers 10). Die Leviratspflicht geht danach auf den zweit-ältesten Bruder über, hier ist es Sela (Vers 11), der allerdings noch ein wenig älter werden muß, um seiner Pflicht nachkommen zu können. Aus Vers 26 kann man auch die Pflicht zur Ehe des Schwiegervaters mit seiner verwitweten Schwiegertochter schließen, wenn kein anderer Sohn für das Levirat in Betracht kommt. Denn Juda gibt Thamar ausdrücklich recht für ihr Handeln an ihm. Gestützt wird diese Vermutung durch HG II § 93, wo auch der Schwiegervater das Levirat erfüllen kann, falls sein anderer Sohn auch gestorben ist.²⁾

1) Schmökel, Angewandtes Recht, S. 43, nennt die Levirats Ehe "strenge und unaufschiebbare Verpflichtung".

2) Im allgemeinen liest man aus dem Paragraphen folgende Reihenfolge des Levirates: unverheirateter Bruder, Schwiegervater, verheirateter Bruder (Ring, Rechtsleben, S. 137; Cuq, Etudes, S. 472; vgl. auch die Übersetzungen in AOT). Dagegen erblickt Koschaker, Zum Levirat nach hethitischem Recht, S. 78, in dem verheirateten Bruder den Bruder des Schwiegervaters.

Ob auch für die Witwe in Israel die Pflicht bestanden hat, den Levir und keinen anderen zu ehelichen, ist ungewiß. Gen 38,24 charakterisiert nur eine außereheliche Verbindung ihrerseits als anstößig.¹⁾ Die dtn. Gesetzgebung hat diese Obligation, deren Nichterfüllung Jahwes Zorn auf sich zog, gemildert. Nur wenn die Brüder vor dem Tod des einen zusammengelebt haben יָסְבוּ יַחְדוֹ,²⁾ eine sogenannte Hauskommunion³⁾ geherrscht hat, soll der Bruder seine Schwägerin heiraten, wenn sie keine Kinder in erster Ehe bekommen hatte. Der Zwang für alle Brüder ist damit aufgehoben. Die Einschränkung des Gesetzes hebt evtl. Ungelegenheiten, die das Eigentum des Bruders hätten schmälern und seinen eigenen erbrechtlichen Interessen hätten widersprechen können,⁴⁾ auf. Nach der dtn Bestimmung kann sich der Levir auch der Leviratsehe entziehen. In diesem Falle erwartet den Levir zwar keine Strafe, aber Spott und Entehrung seines Namens.⁵⁾ Denn die Witwe darf ihm den Schuh vom Fuße ziehen und ihm ins Gesicht speien, wenn der Levir auch auf die Ermahnung der Ältesten im Tor, denen die Witwe ihre Klage vorgetragen hatte, nicht eingeht und die Heirat verweigert. Im Buche Ruth ist das Levirat komplizierter, da Noomi, die Witwe des Elimelech, keine Kinder mehr bekommen kann (Ru 1,12f) und ihre Söhne gestorben sind, bevor sie das väterliche Erbe antreten konnten. Es stellt sich daher die Frage, was mit dem Acker Elimelechs geschehen soll. Eigentlich müßte der Sohn

1) Vgl. Coats, S. 461-466.

2) Vgl. Ps 133,1.

3) Rauh, S. 36f; ebenso: Lévy-Brühl, S. 30 u.a.. Aber Ring, Rechtsleben, S. 46 und 47 Anm 1, denkt nur an das Wohnen am selben Ort.

4) Nur der erste Sohn dieser Verbindung erbt das Gut des Verstorbenen; alle anderen Kinder der Leviratsehe gelten als leibliche Kinder des Bruders des Verstorbenen und erben mit dessen schon vorhandenen Kindern.

5) So deutet Staerk, דת, S. 22, den Namen בית חלוץ Dt 25,10.

aus der Verbindung der Noomi mit ihrem Schwager den Acker erben. Weil das biologisch unmöglich ist, setzt die Erzählung Ruth, die Schwiegertochter Noomis, an ihre Stelle, was als legitim gegolten haben muß, da auch der goel nicht dagegen protestiert.¹⁾ Außerdem weicht das Levirat im Buche Ruth noch insofern ab, als nicht der Schwager Noomis, sondern ein entfernter Verwandter die Aufgabe übernimmt, dem verstorbenen Elimelech Nachkommen zu zeugen (Ruth 4, 14.²⁾)

Die Motivierung zur Pflicht der Schwagerehe ist in allen drei Fällen (Gn 38, Dt 25, Ru 4) gleich. Es soll die Familie und damit das Familiengut mittels Erbgang erhalten bleiben.³⁾

Die Einrichtung des Levirates ist neben Israel auch noch für andere Länder bezeugt.⁴⁾ MAG § 30.31.43 gebenüber das Levirat in Assyrien Auskunft. Zuerst fällt auf, daß MAG nur das Levirat bei Verlobten kennt. Da aber der Abschnitt über die Kaufehe gezeigt hatte, daß seit der Überbringung des Kaufpreises das

1) Vgl. hierzu Rudolph, Ru-Komm, S. 67.

2) Aber wenn auch Obed als Sohn Mahlons gelten würde, bekäme er den Acker Elimelechs; denn Mahlon gilt ebenfalls als Erbe des Ackers seines Vaters Elimelech.

3) Vgl. die Angaben über den Zweck des Levirates bei: Gaudemet, S. 298: "... Vielleicht auch den Zweck, den Familienbesitz zu erhalten."; Scheftelowitz, S. 255, zur Beibehaltung des Grundbesitzes; Smend, Lehrbuch, S. 147, zur Erhaltung des Eigentums des Verstorbenen; Eberharder, Eherecht, S. 56, Bestimmung sozialpolitischer Klugheit, welche den Familienbesitz ungeschmälert erhalten wollte; Cruveilhier, Introduction, S. 136, comme une disposition destinée à perpétuer à la fois les familles et les héritages; Jacob, S. 351: "Schließlich soll die Ersatzehe den Familienbesitz zusammenhalten.", Kübel, S. 34: "... auch den Zweck, dem Hause sein Besitzthum als ein besonderes, individuelles Erbstück möglichst zu bewahren."; u.a.m.

4) Vgl. Koschaker, Quellenkritische Untersuchungen zu AAG, S.46, Anm 3. Dort zählt er alle Länder, in denen das Levirat vorgekommen ist, auf.

Mädchen rechtlich als Ehefrau (aššatu) während seiner Verlobungszeit angesehen wurde, ist diese Regelung verständlich. Aber Levirat mit einer kinderlosen Witwe, die vorher nicht nur verlobt, sondern auch verheiratet mit dem Verstorbenen war, kennt die assyrische Gesetzgebung nicht.

MAG § 30 regelt den Fall, daß ein Verlobter vor der Hochzeit stirbt. Der Vater des Verlobten hatte durch die Zahlung des Brautpreises Eigentum an dem Mädchen erlangt. Daher kann er sie einem seiner Söhne, sofern vorhanden, geben. Es muß nicht der älteste wie in Israel (Gn 38, 11.14) sein, aber zehn Jahre muß er mindestens alt sein (MAG § 43).

Neben dieser Leviratsform besteht in Assyrien auch der Anspruch des Mannes auf die Schwester seiner verstorbenen Verlobten. Koschaker nennt es das "zweiseitige Levirat"¹⁾. MAG § 31 setzt fest, wenn die Verlobte vor der traditio puellae stirbt, kann der Verlobte eine Schwester der Verstorbenen ehelichen, wenn er nicht will, erhält er das Silber seines gezahlten Brautpreises zurück.

Im Gegensatz zu den alttestamentlichen Stellen über das Levirat, wird in MAG der Zweck dieser Einrichtung nicht ausgesprochen. Im allgemeinen werden aber vermögensrechtliche Interessen im Hintergrund gestanden haben. Denn die Darbringung des Kaufpreises in das Haus des Schwiegervaters gibt dem Bräutigam Anrecht auf eine von allen unverheirateten Töchtern des Hauses; der Brautpreis ist zwar als Gabe für eine bestimmte Tochter überreicht worden, gilt aber genauso für die restlichen, wenn der eigentlichen Braut etwas zustößt. Das bedeutet nach Koschaker, daß alle Schwestern durch die Kaufpreiszahlung implicite mitverlobt sind.²⁾ Daher kann eine Schwester sofort als Ersatz eintreten.

1) Koschaker, Quellenkritische Untersuchungen zu AAG, S. 46f. Jirku, Weltliches Recht, S. 122, möchte hier lieber von "Verwandtenehe" sprechen.

2) Koschaker, a.a.O., S. 55.

Auch hinter der Ehe der verwitweten Verlobten mit dem Bruder steht der Eigentumsgedanke. Die Verlobte war das Eigentum des Verstorbenen und wird nach seinem Tod wie seine übrige Habe vererbt.¹⁾ Das Levirat in Assyrien wird nicht wie in Israel aus erbrechtlichen Interessen vollzogen, sondern ist selber die Vererbung der Witwe. Daraus erklären sich auch die restlichen Unterschiede zum alttestamentlichen Levirat. In Assyrien war das Levirat keine Pflicht, sondern eine Kannbestimmung. Da es nicht Ziel des Levirates war, einen Erben zu zeugen, stand in Assyrien dem Levirat nichts entgegen, wenn der Vater aus erster Ehe schon erbberechtigte Söhne hinterlassen hatte. Die Differenzen im Vergleich zum israelitischen Levirat überwiegen, so daß Feucht mit Recht die assyrischen Gesetze als Parallele zu Dt 25, 5-10 überhaupt ablehnt.²⁾ Der Aspekt des israelitischen Levirates zur Erhaltung des Grundbesitzes und des Namens des Verstorbenen fehlt dem assyrischen Levirat völlig. Hier kann das Levirat lediglich als eine Schutzbestimmung für den Käufer, d.h. den Verlobten, der den Brautpreis zahlte, bezeichnet werden.

Auch die HG enthält in II § 93 eine Bestimmung über das Levirat. Sie steht in einem größeren Abschnitt, der sich mit verbotenen und erlaubten Beziehungen außerhalb der Ehe beschäftigt.

HG II § 93 setzt keine Strafe fest, wenn ein Mann die Witwe seines Bruders oder ^{ein} Schwiegervater ^{Schwieger} seine Tochter und bei dessen Tode sein Bruder die Frau heiratet. Von einem Levirat auch nach dem Tode einer Frau läßt HG nichts verlauten. Wie in Israel hat also auch bei den Hethitern nur das einseitige Levirat geherrscht. Aber im Gegensatz zu der moralischen Pflicht, die in Israel dem Levir auferlegt wurde, betont HG den Freiwilligkeitscharakter wie MAG. Während Ring³⁾ und Aubert⁴⁾ annehmen,

1) Koschaker, Quellenkritische Untersuchungen zu AAG, S.53: "Es handelt sich hier offenbar um Vererbung der gekauften Braut..."; Ring, Rechtsleben, S. 49: "Es handelt sich bloß um das Recht der ihn Überlebenden, ihn zu beerben."

2) Feucht, Untersuchungen, S. 96.

3) Ring, Rechtsleben, S. 139.

4) Aubert, Code hittite, S. 360.

daß es auch bei den Hethitern keine Rolle spielte, ob Kinder vorhanden waren oder nicht, stellt Koschaker die Hypothese¹⁾ auf, "daß nämlich der Levirat des Bruders und Schwiegervaters nur gegenüber der kinder(sohn)losen Witwe Platz griff."²⁾ Denn als Rechtsgrund sieht er wie in Assyrien die Witwe als Erbgut, welche aber, hätte sie Kinder gehabt, ihren Söhnen und nicht ihrem Schwager oder dem Schwiegervater zugefallen wäre.³⁾ Ziel und Zweck des Levirates in Hatti wird nicht genannt. Einige Forscher sehen wie für Assyrien wiederum den Sinn des Levirates in der Erhaltung der Frau als Eigentum in der Familie, für welche sie gekauft wurde.⁴⁾ Koschaker sieht dagegen auch in HG die Aufgabe, den Namen und die Familie des Verstorbenen fortzusetzen.⁵⁾ Da davon aber nichts im Gesetzestext steht, ist diese Deutung, die dem israelitischen Levirat bis auf seinen Freiwilligkeitscharakter in den restlichen Punkten entspreche (einseitig, sohnlose Witwe, Reihenfolge: Bruder - Schwiegervater, Intention), recht unsicher.

Für Nuzi leitet Gordon das Levirat ebenfalls aus der Eigentumsidee ab: Da der Schwiegervater die Verlobte gekauft hatte, steht es ihm beim Tode seines Sohnes frei, sie einem anderen Sohn zu geben.⁶⁾

Ob in Ugarit die Einrichtung des Levirates bestanden hat, ist ungewiß. Aus PRU III 16.144 wäre es möglich, das Levirat für Ugarit abzuleiten. Denn der König Arhalbu verbietet im Falle

1) Koschaker, Zum Levirat nach heth. Recht, S. 89: "Ich bin mir selbstverständlich bewußt, damit nur eine Hypothese aufgestellt zu haben, für die hauptsächlich das eine spricht, daß sie eine Antwort auf Fragen gestattet, die sonst ungelöst bleiben müßten."

2) Koschaker, a.a.O., S. 88.

3) Ders. a.a.O., S. 80.

4) Ring, Rechtsleben, S. 139; Rémy, Contribution, S. 217; Feucht, Untersuchungen, S. 96/97.

5) Koschaker, Zum Levirat nach heth. Recht, S. 80.

6) Gordon, Parallèles nouziens, S. 37.

seines Todes die Heirat seiner Frau Kubaba mit seinem Bruder. Die Tatsache, daß die Heirat einer Witwe mit ihrem Schwager hier ausdrücklich verboten wird, legt den Schluß nahe, daß Leviratsehe in der ugaritischen Gesellschaft vorkam, wenn auch nicht Pflicht wie in Israel war. Da jedoch bis heute außer dieser aus dem Palastarchiv stammenden Urkunde nichts gefunden wurde, was auf die Praxis des Levirates in Ugarit schließen läßt, bleibt alles, was zu diesem Problem gesagt wird, hypothetisch.¹⁾ Zu bedenken ist auch, daß mit der durch die königliche Urkunde bezeugten Regelung politische Absicht verbunden gewesen sein konnte, so daß man nicht ohne weiteres auf die Praxis des Levirates in der Bevölkerung Ugarits schließen kann.²⁾

Das Levirat beinhaltet im AO, sofern es bezeugt ist,³⁾ die Vererbung der Witwe. Dahinter steht die Auffassung, daß das einmal durch die Kaufpreiszahlung erworbene Eigentum der Familie erhalten bleiben soll. Daher ist es unwichtig, ob die Witwe Kinder hatte oder nicht. Zwar haben manche Forscher auch für Israel im Levirat die Vererbung der Witwe entdecken wollen,⁴⁾ doch die an allen drei Leviratsstellen des AT genannten Begründungen beweisen, daß die gesetzliche Regelung der Schwagerhehe zwei spezifisch israelitische Veränderungen aufweist, die dem Levirat einen anderen Sinn geben. Das Levirat wird in Israel eine Obligation für beide Teile, die ihren Zweck in der Zeugung eines Erbsohnes hat, der den Namen und den Grundbesitz seines verstorbenen Onkels übernehmen soll.

-
- 1) Z.B. Gray, S. 251 mit seiner Deutung: "... it may well be that levirate marriage in Ugarit was exceptional." Cardascia, Adoption, S. 119 - 126.
 - 2) Gegen Boyer, Etude juridique, PRU III, S. 300f.
 - 3) Das Levirat fehlt in sumerisch-babylonischen Gesetzen.
 - 4) Buhl, Soziale Verhältnisse, S. 30: "Als Eigentum des Mannes gingen sie (die Witwen) vielmehr ursprünglich in den Besitz des Erben über." Ebenso: Rauh, S. 16; Engert, Ehrerecht, S. 62; Plautz, S. 104.

Ursprünglich mag auch in Israel die Vererbung der Witwe ausschlaggebend beim Levirat gewesen sein. Israel hat aber, als es zu einer veränderten Einstellung zu der Frau kam, das Levirat nicht abgeschafft, sondern ihm einen agrarpolitischen Sinn gegeben: Der von Anfang an mit dem Namen verbundene Grundbesitz, sollte weiterhin mit demselben Namen verbunden bleiben. Diese ethische Motivierung des Levirates ist dem übrigen AO fremd. Feucht rechnet aufgrund dieser Besonderheiten sogar damit, daß das Gesetz in Israel selbst entstanden ist.¹⁾

b) Erbrecht der Töchter

In exilisch-nachexilischer Zeit tritt an die Stelle des Levirates das Töchtererbrecht, wenn kein Sohn in der Familie vorhanden ist (Nu 27,8b). Es wird abgeleitet von den vier Töchtern Zelophads, die keine Brüder hatten und von Mose מֹשֶׁה bei der Verteilung des Landes erhalten. Das Ziel dieser Neuerung entspricht den Absichten des Levirats, den Namen des Geschlechts des Vaters zu erhalten (V.4), d.h. der Grundbesitz, der mit dem Namen Zelophads verbunden war, soll auch weiterhin diesem Geschlecht gehören. Damit nun aber die Kinder der Töchter tatsächlich der Sippe Zelophads zuzurechnen sind, impliziert Nu 27, 1-8 durch seine Zweckbestimmung die errebu-Ehe, bei der der Mann in die Familie der Frau eintritt und ihren Namen annimmt.²⁾ Esr 2,61³⁾ erklärt zwar den Namen des Priestergeschlechtes Barzillai damit, daß ein Vorfahr die Tochter Barzillais geheiratet, demnach errebu-Ehe vollzogen habe, aber dieser Eheotypus kann in Israel nicht verbreitet gewesen sein, denn die Novelle zu Nu 27 macht den Erbtöchtern die Auflage, Männer aus ihrem eigenen Stamm zu heiraten, damit der Grundbesitz nicht dem Stamm verloren geht (Nu 36, 7.12).⁴⁾ Die errebu-Ehe

1) Feucht, Untersuchungen, S. 96.

2) Horst, Zwei Begriffe, S. 139 und Ring, Rechtsleben, S. 18 nehmen diesen matriarchalischen Eheotypus hinter Nu 27 an.

3) Vgl. Neh 7,63; 1. Chr. 2,34f.

4) Nu 36,4 ist nach Baentsch, Num-komm., S. 698, ein Zusatz. Denn es ist überflüssig zu erwähnen, daß der Besitz im Jubeljahr endgültig dem Stamm verlorengeht, da das schon durch die Exogamie (V.3) geschah.

dürfte daher nicht praktiziert worden sein, denn sie hatte gerade diese Garantien gegeben.

Wahrscheinlich hat P das Töchtererbrecht eingeführt, weil sie das Levirat nicht kannte oder kennen wollte, denn Lv 18,16 wird die Ehe mit der Frau des Bruders als schändlich hingestellt, und Lv 20,12 beurteilt das Schwiegervaterlevirat genauso verwerflich. Die Leviratsheute entstammt demnach einer Kulturstufe, die von den Verfassern der Sittenregeln in Lv 18 und 20 längst überwunden ist (vgl. Dt 22,30).¹⁾

Mittelman hat den Grund für die Einführung des Töchtererbrechtes, wenn kein Sohn vorhanden ist, in der Vertrautheit von P mit den babylonischen Verhältnissen sehen wollen.²⁾ Angesichts der erbrechtlichen Lage der Tochter in Babylonien scheint das aber unwahrscheinlich, denn die babylonische Tochter besaß kein den Söhnen gleichendes Erbrecht. Sie konnte auf zwei Arten aus ihrer Familie ausscheiden und nicht an der Erfüllung der öffentlichen Familienpflichten teilnehmen. Entweder trat sie durch Heirat in die Familie ihres Mannes, oder sie wurde eine der drei möglichen Priesterinnen, entu, naditu oder sugetu. Alle diese Töchter erhielten bei ihrem Austritt aus der Familie eine Mitgift, seriqtu (CH § 178 - § 184).³⁾ Die Höhe der seriqtu hing von den Vermögensverhältnissen der Familie ab (CH § 184). Dadurch gilt die Tochter in erbrechtlicher Hinsicht als abgefunden und ist später von der Teilnahme an der Erbteilung ausgeschlossen. Ob die seriqtu wertmäßig einem Erbteil entsprach, läßt sich nicht sagen.⁴⁾ Grundbesitz wurde den Töchtern kaum,

1) Mk 12, 18-27 beweist nicht unbedingt die Praktizierung des Levirates in neutestamentlicher Zeit, weil es sich um ein Disputationsbeispiel handelt, das Jesus in Verlegenheit bringen soll.

2) Mittelman, S. 37.

3) CLI enthält wohl ähnliche Bestimmungen in seinen fragmentarischen §§ 21 - 23. Vgl. San Nicolò, Rechtsgeschichtliches zum Gesetzbuch von Lipit-Ishtar, S. 115.

4) Vgl. Kraus, Vom altmesopotam. Erbrecht, S. 14.

höchstens von ganz reichen Familien,¹⁾ zur Ausstattung mitgegeben. Die Familie achtete auch in Babylonien darauf, daß ihr Grund und Boden erhalten blieb.²⁾ Daß die Šerigtu anstelle eines Erbteiles steht, zeigen CH § 180 - § 182, die der Priesterin-Tochter ein Erbteil in Form von Mobilien zusprechen, falls der Vater zu Lebzeiten ihr keine Urkunde darüber ausgestellt hat. Geben die Brüder ihrer Schwester weder Kost, Öl noch Kleidung, so erhält sie ein Sohneserbteil, d.h. Grundbesitz. Aber die Töchter haben nur ein Nutznießungsrecht am Sohneserbteil. Nach ihrem Tod fällt es den Brüdern wieder zu. Nur die privilegierte Priesterin des Gottes der Hauptstadt, Marduk, hat freie Verfügungsgewalt über ihr Erbe, das deshalb auch nur ein Drittel des Sohnesanteiles ausmacht (CH § 182).

Das Interesse der CH-Gesetzgebung liegt in der Erhaltung des familiären Grundbesitzes.³⁾ Auch in Babylonien haben^{daher} nach dem CH die Töchter wie in Israel kein regelrechtes Erbrecht.⁴⁾

Der CH rechnet nicht mit der Tatsache, daß eine Familie sohnlos blieb, was wohl an der häufig praktizierten Adoption liegt. Nur Klîra hat auf eine einzelne Urkunde hingewiesen, bei der ausschließlich Töchter das Erbe teilen.⁵⁾

Da die babylonische Tochter in der Regel keinen Grundbesitz erben konnte, hat Mittelman für Israel weiter geschlossen, daß Nu 27, 8b sich nur auf Mobilien beziehe.⁶⁾ Aber Nu 36,1-12 und Jos 17,3f zeigen, daß das Töchtererbrecht gerade für den Grundbesitz eingeführt wurde und zu dessen Familiengebundenheit beitragen wollte. Es ist an die Stelle des Levirates, dessen

1) Die Šamašpriesterinnen aus Sippar verfügen nach den Urkunden über beträchtlichen Grundbesitz. Vgl. Kraus, Zum altmesopotam. Erbrecht, S. 15.

2) Ders. a.a.O., S. 14: "Die Essentialien bleiben mit anderen Worten Besitz der Familie."

3) Vgl. Schorr, Nr. 211: Eine Tochter erhält eine Sklavin "statt eines Feldes und /oder Hauses" von ihren Eltern.

4) Klîra, Untersuchungen zum altbabyl. Erbrecht, S. 4.

5) Ders. a.a.O., S. 16.

6) Mittelman, S. 37. Die Änderung des Erbrechtes soll auf den veränderten Grundbesitzverhältnissen der Exilszeit beruht haben.

geschlechtliche Bindungen als unsittlich empfunden wurden, getreten und nimmt dessen Interesse wahr. An babylonische Einflüsse braucht man dabei nicht zu denken.

Das Fehlen des Erbrechtes der Tochter in vorexilischer Zeit führt Engert auf die Kultunfähigkeit des weiblichen Geschlechtes zurück.¹⁾ Das kann für das alte Sumer mit Recht behauptet werden, denn dort hatte der Erbe auch die Funktion des Ahnenkultes zu übernehmen, wie aus dem Wort für Erbe *ibila*, *i* = Öl und *bil* = brennen lassen,²⁾ geschlossen wird, so daß der Erbe derjenige ist, "der das Fett verbrennt"³⁾. Gudea von Lagasch hat auch den Frauen die Ahnenkultfähigkeit zugestanden, wenn kein Sohn in der Familie war, der diese Aufgabe übernehmen konnte. In seiner Tempelbauhymne rühmt er sich: "In einem Hause, das keinen Erben (*ibila*) hatte, ließ er dessen (des Hauses) Tochter beim *ibila* eintreten."⁴⁾ In Lagasch war also das Erbrecht mit der Kultfähigkeit gekoppelt.⁵⁾ Für Israel geht das Töchtererbrecht aber nicht auf eine kultische Gleichberechtigung der Frau zurück.⁶⁾ Denn die Gesetzgebung macht gar keine Andeutungen in diese Richtung, und es widerspricht den priesterschriftlichen Bestimmungen über Gelöbnisse (Nu 30), bei der die Frau keineswegs kultisch selbständig erscheint.

In ganz spätnachexilischer Zeit bekamen sogar die Töchter mit den Söhnen ein Erbteil in Israel (Hi 42,15).⁷⁾

1) Engert, Eherecht, S. 83.

2) Klima, Untersuchungen zum altbabyl. Erbrecht, S. 7; Kraus, Erbrechtliche Terminologie, S. 38-46, setzt sich für die Übersetzung "Nachfolger des Familienoberhauptes" ein. Erst in altbabylonischer Zeit soll *ibila* die Bedeutung von "Erbe" bekommen haben.

3) Falkenstein, Neusumerische Gerichtsurkunden, S. 111.

4) a.a.O.

5) Vgl. auch Nr 285 der Urkunden aus Susa, wo ein Vater sein ganzes Vermögen seiner Tochter vermacht unter der Bedingung, daß sie seinen Totenkult übernehme. Im einzelnen vgl. Cuq, *Le droit élamite*, S. 158f.

6) Vgl. Henninger, Erstgeborenenrecht, S. 176.

7) So auch in Ägypten seit der 26. Dynastie (Gaudemet, S. 290). Außerdem sei noch eine Sonderform Ägyptens erwähnt, bei der das Erbe auf den Ältesten Sohn der Tochter übergeht; die Mutter verwaltet in diesem Fall das Erbe bis zu seiner Volljährigkeit.

c) Erbrecht der Witwe

Perrin¹⁾ hat die Behauptung aufgestellt, daß in Israel die Witwe den Grundbesitz ihres Mannes erbte, wenn sich kein Levir fand, der sie versorgte.¹⁾ Für diese Annahme könnte 2.Kö 8, 1-6 sprechen, wo Elisa für die Rechte einer Witwe eintritt, indem er ihr hilft ihren Acker aus fremder Hand zurückzubekommen.²⁾ Im Gegensatz hierzu scheint die restliche alttestamentliche Überlieferung aber die Witwen nicht als erbberechtigt anzusehen, denn sie zählen immer zu der Kategorie Menschen, die ökonomisch ungesichert sind und deshalb die Barmherzigkeit der Gesellschaft nötig brauchen (Ex 22, 22 Dt 14,28f Dt 16,11.14 24,17f.19-22 Dt 26,12-15 u.v.a.m.). Es findet sich auch keine gesetzliche Bestimmung über das Levirat hinaus, die sich mit der wirtschaftlichen Sicherung der Witwe befaßt.

Bis auf Ägypten, wo die Frau mindestens seit der 6. Dynastie erbberechtigt war,³⁾ besitzt die Witwe auch im AO kein Erbrecht. Dennoch rühmen sich die großen Legislatoren, für das Recht der Witwe durch ihre Gesetzgebung gesorgt zu haben.⁴⁾ In der Tat hat die Witwe in einigen Codices materielle Hilfe auch ohne Erbrecht zugesagt bekommen. Die babylonische Witwe soll nach CH § 172 weiter im House des Ehemannes wohnen; ihre Söhne müssen sie unterhalten, Sie selber hat den Nießbrauch an ihrer Mitgift, der eventuellen Schenkung ihres Ehemannes oder eines Erbteiles, wenn kein nudunnū vorhanden ist. Wenn ihre Söhne noch zu klein sind, um für ihre Alimentation sorgen zu können, übernimmt sie de facto die Stellung des Mannes als Haushaltsvorstand (CH § 177).

1) Perrin, S. 401; vgl. auch S. 391.

2) Horst, Eigentum, S. 211, schließt aus 2.Kö 8,1-6, daß die Witwe zumindest den Besitz für heranwachsende Söhne treuhänderisch verwalten und Nutznießung davon haben konnte.

3) Vgl. Tanner, Untersuchungen zur Rechtsstellung, S. 51; vgl. auch S. 60.

4) Urukagina von Lagasch: Der Waise und der Witwe tat der Mächtige kein Unrecht an (Thureau-Dangin, S. 53). Gudea von Lagasch: Der Witwe tat der Mächtige kein Unrecht (Ders., S.73) usw.

Ähnlich sind die Rechte der Witwe in der assyrischen Gesetzgebung geregelt. Aber auch hier sind nach MAG § 46 die Söhne verpflichtet, für den Unterhalt ihrer Mutter zu sorgen. Sogar wenn sie die zweite Ehefrau ihres Mannes gewesen war und nur Stiefsöhne hatte, sollen diese sie im Hause behalten und versorgen. Falls einer der Stiefsöhne sie heiratet, übernimmt natürlich nur dieser die Alimentationspflicht. MAG faßt leider nur den Fall ins Auge, daß irgendwelche Söhne vorhanden sind. Wie die Witwe finanziell gesichert ist, wenn sie nicht bei Söhnen wohnen kann, bleibt offen.¹⁾

Erbrecht wird der Witwe weder im CH noch in MAG zugestanden, aber die Gesetzgebungen haben versucht, der sich daraus ergebenden Notlage der Witwe Abhilfe zu schaffen, weshalb die vermögensrechtliche Lage der so Witwe der israelitischen rechtlich gesehen wohl vorzuziehen ist. Der Ausgleich zwischen den beiden wird aber durch die Stellung der Witwe in Israel unter Jahwes Schutz (Ex 22,24) getroffen.²⁾ und durch den Appell an das ganze Volk Israel, die Witwen nicht zu bedrängen (Ex 22,21).

d) Sonstige Erben

Wenn die Witwe nicht erbberechtigt ist, Söhne und Töchter nicht vorhanden sind, so sollen nach Nu 27, 9-21, zu einer Zeit also, da das Levirat schon abgelehnt wurde, die Brüder des Verstorbenen, falls es die nicht gibt, die Brüder des Vaters des Verstorbenen, wenn auch solche nicht vorhanden sind, die nächsten Blutsverwandten erben.

1) Ring, Rechtsleben, S. 59, nimmt an, daß bis zu einer neuen Eheschließung der Erbfolger des Mannes für ihren Unterhalt sorgte.

2) Vgl. Vesco, S. 252.

Ob es sich allerdings in 1. Chr 2,35 um eine Regel, nicht doch eher um eine Ausnahme handelt, wenn der Vater, der keinen Sohn hatte, seine Tochter dem Sklaven gab, um das Familieneigentum zu erhalten, ist nicht eindeutig.¹⁾

e) Gründe für Israels Erbrecht

Das Erbrecht des Ältesten Sohnes, das Töchtererbrecht und das Levirat hatten wie das Rück- und Vorkaufsrecht neben der Erhaltung des Namens in Israel das Ziel, das Familiengrundeigentum ungeschmälert zu erhalten. Dieses Land ist die bei der Landnahme den einzelnen Familien zugeteilte נחלה . Nur durch Vererbung sollte es von einem Eigentümer zum anderen wechseln, daher ist נחלה mit "Erbland, Erbbesitz"²⁾ zu übersetzen. Dieses Erbland sollte nicht vertauscht, verkauft oder verschenkt werden. Am deutlichsten geht das aus der Geschichte von Naboths Weinberg (1. Kö 21) hervor. Naboth entrüstet sich, daß Ahab von ihm die נחלה אבות kaufen will, um dadurch sein Krongut zu vermehren.³⁾ נחלה אבות drückt die Tatsache der Übertragung des Landes vom Vater auf den Ältesten Sohn schon seit Generationen aus. Trotz der Beschränkung in der Verfügungsgewalt gilt die נחלה als volles Privateigentum, da praktisch gegen den Verkauf solchen Landes nichts unternommen wurde, sondern allein die Sitte ihn verbot und höchstens im äußersten Notfall zuließ.⁴⁾

Hinter dem Erbwang für die נחלה steht in Israel die alte agrarwirtschaftliche Ordnung, die Mi 2,2 formuliert: ein Mann, ein Haus, eine נחלה . Die נחלה war kein Handelsgegenstand, den man zu bestmöglichen Preisen verkaufte und kaufte, sondern sie war für eine im wesentlichen auf Naturalbasis

1) Vgl. Zingg, Privatrecht, S. 134.

2) Horst, Eigentum, S. 206.

3) Vgl. Dussaud, Syria 6, S. 318, Anm 1: Nach 1. Kö 21,18 lag der Weinberg Naboths neben dem Königspalast in Samaria.

4) Schmökel, Angewandtes Recht, S. 100, formt nach 1. Kö 21 und Jer 32 den Rechtssatz: "Der Erbbesitz eines Israeliten darf nur im äußersten Notfalle und auch dann nur an Mitgliedern der gleichen Familie verkauft werden." Ebenso: Horst, Eigentum, S. 207.

bestehende Wirtschaftsform die Garantie für ein gesichertes Leben der Familie, sofern sie unangetastet blieb. Erbgebundenes Ackerland zur Erhaltung des Familienbesitzes hat sich auch in Babylonien bis in die Hammurapi-Dynastie erhalten können, denn nach dem aus den Urkunden zu schließenden Brauch der Vererbung des Familiengutes wurde dieses im Interesse seines Verbleibens innerhalb der Familie nicht an Töchter vererbt. Kraus rechnet sogar damit, daß die babylonischen Erbteilungen nur theoretischer Art waren, so daß durch Auskauf und Abfindung der Familienbesitz über den Erbfall hinaus in Hand eines Mannes geblieben sei.¹⁾ Die Sitte verbot auch hier die längst vom Gesetz gestattete Zerstückelung und damit freie Verfügung über den Boden.

Das gleiche Sippenethos steht auch hinter der aus MAG B § 2-§5 bekannten Familiengemeinschaft, die nach dem Tod des Vaters auf dem Grundstück zusammenwohnen blieb. Kraus denkt diese Sitte in Babylonien zu finden, wenn die Urkunden mehrere Nachbarn, Söhne, bzw. Kinder des NN, statt eines einzelnen Nachbarn nennen.²⁾

Mit dem Fortschritt von der Ackerbau- zur Stadtkultur geriet diese Sitte immer mehr in den Hintergrund, wie z.B. die Abschaffung des Rückkaufrechtes von CE § 38f in CH zeigt. In Israel dagegen wird diese Sitte auch dann noch propagiert, als längst nicht mehr eine ausschließliche agrarische Wirtschaftsordnung herrscht. In der Königszeit berufen sich Naboth, Micha, Jesaja u.a. auf die Sitte, Erbland nicht zu verkaufen, und in Lev 27,22 wird immer noch zwischen gekauftem Feld (שדה מקנה) und ererbtem (אחזה) unterschieden. Sogar die exilisch-nachexilische Gesetzgebung rechnet noch mit Erbland,

1) Kraus, Vom altmesopotamischen Erbrecht, S. 117.

2) Ders. a.a.O., Anm. 34.

obwohl sie jetzt אחזה statt נחלה sagt.¹⁾

Die Beibehaltung des Erbwanges für den ungeteilten Familienbesitz auch über die agrarwirtschaftliche Epoche hinaus hat seinen Grund darin, daß Israel neben dem profanen auch ein theologisches Bodenrecht kennt. Es erhielt zwar seine Formulierung erst in Lv 25, 23b, hat aber seit der Entstehung Israels gegolten.²⁾ Jahwe ist der Eigentümer Israels, ihm kommt das alleinige Eigentumsrecht am gesamten Grund und Boden Israels zu, während die Israeliten nur Besitzer des Landes sind, d.h. sie haben nur die tatsächliche Gewalt über die Sache.³⁾ Das schrankenlose Recht des einzelnen über seinen Grund und Boden ist durch die Zugehörigkeit der נחלה zum Land Jahwes eingeengt (Lv 25,23).

Diese Einsicht von Jahwes Eigentümerschaft mußte sich konsequenterweise aus dem israelitischen Schöpfungsglauben ergeben. Wenn Jahwe die ganze Welt geschaffen hat, gehört sie ihm. Deshalb gehört ihm auch Israel als ein Teil von ihr. Das Dt verbindet den Schöpfungsglauben mit dem Erwählungsglauben (Dt 10, 14f), und dann ergibt sich, daß Jahwe sein Landeigentum an die einzelnen Völker verteilt. So gab er Esau das Gebirge Seir (Dt 2,5), den Söhnen Lots das Land Ammon (Dt 2,19) und Moab (Dt 2,9). Israel erhielt das Land Kanaan (Dt 4,21 u.ö.). Wiederrum ist hier נחלה gebraucht, jetzt für das ganze Land Kanaan. Nicht mehr der Erbbesitz der Familie, sondern ganz Kanaan ist die נחלה, welche Jahwe nicht dem einzelnen, sondern seinem ganzen Volk Israel gegeben hat. Damit sollten die Besitzverhältnisse ein für allemal in Israel festgelegt sein.⁴⁾ Der Israelit hatte zwar das Land zum erblichen Besitz

- 1) Einen Unterschied zwischen beiden Termini läßt Ez 44,28 vermuten, wenn danach die Leviten weder אחזה noch נחלה erhalten sollen. Vgl. auch die anderen Stellen, bei denen אחזה neben נחלה steht: Nu 27,7 32,32 35,2 Ez 46,16.18. Doch die Gegenüberstellung von gekauftem und erblichem Land in Lv 27,22 und der Ausdruck ארץ נחלה Lv 25,41 geben der Meinung Horst und Bolles recht, daß die Asdrücke identisch sind (Horst, Zwei Begriffe, S. 153; Bolle, S. 142).
- 2) Baltzer, Naboth, S. 80, nennt sie die "ursprüngliche israelitische Bodengesetzgebung."
- 3) Vgl. BGB § 854ff im Gegensatz zu BGB § 903.
- 4) Damit werden Verheißungen Jahwes wie Gn 12,3.7; 13,14-16; 15,3.7.18; 18,10; 22,17; 24,7; 26,3f. 24; 28,3f. 13-15; 32,13; 35,9-12; 46,3 u.ö. erfüllt.

erhalten, sollte dennoch zu dem Boden das Verhältnis eines Pächters oder Lehensmannes (Lv 25,23: זרים וחושבים) haben, der sich immer Rechenschaft dem Eigentümer gegenüber schuldig weiß.

Zwar hat es auch in so Religionen einen Glaubenssatz gegeben, daß die Götter den Menschen das Land zugeteilt hatten,¹⁾ weshalb ihre Namen in Ländernamen nachklingen,²⁾ aber eine tatsächliche Eigentümerschaft über den anfänglichen Akt der Über-eignung hinaus findet sich nicht.³⁾ Israel hat aber im Gegen-satz zu den so Ländern aus dem Glaubenssatz, daß Jahwe es war, der ihnen das Land übereignet hatte, ein ganz spezifisches Eigentumsrecht entwickelt.

In der Struktur ist dieses Bodenrecht des unveräußerlichen Erblandes auch in den ilku-(akk.) und saḥḥan- (heth.) Grund-stücken erhalten. Der König in seiner Funktion als Großgrund-^{oder}besitzer^{alleiniger} Eigentümer gab seinen Untertanen Land, das

-
- 1) Bergounioux-Goet, S. 70f; vgl. Ri 11, 23f, wo darauf ange-spielt wird, daß auch die Kanaanäer ihr Land aus eines Gottes Hand erhalten haben.
- 2) Z.B. Assur, Amurru. Vgl. Dreyfus, L'héritage, S. 17.
- 3) De Vaux, S. 225f und 264, sieht zwar im Pharao den gött-lichen Repräsentanten auf Erden und kann daher im gewissen Sinne eine Analogie zu israelitischen Verhältnissen her-stellen; aber da seit der vierten Dynastie der Eigentums-verkehr gesetzlich geregelt ist, muß die Oberhoheit des Pharao seit der dritten Dynastie über das Land aufgehoben worden sein (Pirenne, Introduction, S. 18 und Scharff-Seidl, S. 46 und 61). Nach Deimel, Sumerische Tempelwirtschaft, S. 79, gehörte in Sumerungefähr der ganze Grundbesitz den Tempeln, d.h. den Göttern. Dagegen spricht aber die Auffas-sung Diakonoffs, der dem Tempelland nur 60 Prozent der Bodenfläche zugesteht (bei Haase, Einführung, S. 78).

unveräußerlich, (CH § 36),¹⁾ aber erblich war (CH § 28).²⁾ Gewöhnlich übersetzt man ilku und saḫḫan mit Lehen,³⁾ aber man muß sich dessen bewußt sein, daß es sich weder in Babylonien noch bei den Hethitern um militärische Leistungen der Belehnten gegenüber ihrem Herrn handelte, sondern um wirtschaftliche, da nicht Soldaten, sondern Bauern und Handwerker dieses Land erhielten.

Um die Unveräußerlichkeit des Lehnsgutes zu umgehen, kam es bei den Hethitern⁴⁾ und in Nuzi⁵⁾ zu Verkaufsadoptionen, eine Einrichtung, die sich bei einem menschlichen Eigentümer des Landes anwenden läßt, in Israel aber unmöglich wäre, da sich Jahre nicht betrügen läßt.

-
- 1) Eine Ausnahme bilden die ugaritischen pilku (neubabylonisch für ilku), die verkauft werden können. Vgl. PRU III, Nr. 16.162 16.139 und Boyer, Étude juridique, PRU III, S. 304.
 - 2) Vgl. CH § 27 - § 41 und HG I § 39- § 42, § 46 - § 56. Für Ägypten siehe Pirenne, Introduction au droit égyptien, S. 21ff.
 - 3) Vgl. die Übersetzungen in AOT von CH und HG! Haase, Einführung, S. 85, möchte statt Lehen "Dienste an der Leihe" übersetzen.
 - 4) Schon die Tontafeln von Kerkuk beinhalten Verkaufsadoptionen (Goetze, Hethiter, S. 112) und HG I § 42 (Deutung nach Haase, Einführung, S. 85).
 - 5) S. S.102 dieser Arbeit.

B. DER SCHUTZ DES PRIVATEIGENTUMS

Die einzelnen Vermögensbestandteile des Eigentümers werden in Israel und im AO gesetzlich geschützt, sofern sie rechtlich erworben wurden. Dies geht aus den Verboten gegen widerrechtliche Aneignung fremden Eigentums und den Strafbestimmungen für dessen Schädigung hervor. Diese Satzungen sind ein weiterer Beweis für die Existenz des Privateigentums und seine Unantastbarkeit. Die Darstellung der Schutzbestimmungen soll wieder mit denen beginnen, die das Immobilienvermögen betreffen.

I. Immobilienschutz

1. Verbot betreffs Grenzverrückung

Dt 19,14 verbietet, die Grenze des Nächsten (רֵעַךְ) zu verrücken, denn Jahwe hat bei der Landnahme dem einzelnen Israeliten seine גְּזֵרָה innerhalb des großen Erblandes Israel gegeben. Bei dieser nach den Bedürfnissen des einzelnen zugemessenen Zuteilung soll es bleiben und kann es bleiben, wenn jeder Volksgenosse das von Generationen tradierte Eigentum (גְּבוּלוֹ וְאֶשְׁתֵּי) respektiert. Eine Strafe für dieses Vergehen, das wohl im Versetzen der Grenzsteine in einem unbeobachteten Augenblick bestand, wird nicht genannt. Aber an anderer Stelle reiht das Dt die Grenzverrückung unter die fluchwürdigen Verbrechen ein (Dt 27,17). Der vom Volke über dem Grenzfrevler ausgesprochene Fluch (אִרוּר) kündigt ihm Jahwes Rache selber an. Denn durch sein Tun hat der Verfluchte Jahwes Gabe an den Volksgenossen mißachtet und damit Jahwe selber.

Wer in Israel die Grenze seines Nächsten verrückt, macht sich nicht nur eines reinen Vermögensdeliktes, begangen von einem einzelnen an einem einzelnen, schuldig, sondern

vergeht sich auch gegen Jahwes Willen, der die Beibehaltung der erstmalig bei der Landnahme getroffenen Aufteilung des Landes in Erbteile an die einzelnen Familienoberhäupter bewacht.¹⁾ Deshalb nennt Hi 24,2 jene, die die Grenze verrücken, Frevler (רשעים), d.h. gottlos.²⁾ Die absoluten Prohibitive³⁾ des Dt werden in der Spruchliteratur auch inhaltlich übereinstimmend aufgenommen. Dort wird die Grenze als ewig (עולם) und von den Vätern gezogen (אשר עשו אבותיך) bestimmt (Prov 22,28). Nur der Prohibitiv ist der Form des Vetitivs⁴⁾ gewichen. Daneben ist in den Sprüchen der dt Inhalt verschieden spezifiziert worden. Nicht mehr die Grenze aller Israeliten steht unter Jahwes Schutz, sondern expressis verbis wird nur den Schichten, die alleine zu schwach sind, sich selber zu schützen, Jahwes Schirmherrschaft garantiert. Nach Prov 15,25 setzt Jahwe die Grenzen der Witwen fest. Nach Prov 23,10 wird nicht nur die Grenze der Witwe geschützt, sondern auch das Eindringen in die Acker der Waise untersagt. Das bedeutet natürlich nicht, daß Jahwe sich ausschließlich dieser hilfsbedürftigen Gruppe annähme. Nur scheint das Auditorium für diese Vetitive selber stark genug zu sein, um sich allein um die Bewachung seiner Grenzen kümmern zu können.⁵⁾ während esin Gefahr ist, zu vergessen, daß es das Land der Witwen und Waisen ebenso zu respektieren habe wie das der sozial

-
- 1) Vgl. Kraus, Eigentum im Dt, S. 109: "Jahwe selbst wacht über dem Eigentum an Grund und Boden, das den Israeliten geschenkt worden ist."
 - 2) Ins. ante גבולות cum LXX (206/365) רשעים vel רשעים.
 - 3) In der neueren Forschung setzt sich immer mehr diese allgemeine, von Soden folgende Bezeichnung für die von Alt, Ursprünge, S. 315, als "apodiktisch" bezeichnete Form der Verbotssätze אִלּוּ mit dem Indikativ des Imperfekts durch. Vgl. Richter, Recht und Ethos, S. 77; Gerstenberger, Wesen und Herkunft, S. 50-54; Schulz für die Mot-Sätze, S. 1-61.
 - 4) Richter, Recht und Ethos, S. 71, nennt die Verbote mit אִלּוּ und nachfolgendem Jussiv nach von Soden, § 811, Vetitiv
 - 5) Vgl. ders.a.a.O., S.147, der den gemeinsamen Sitz im Leben für die Vetitiv- und Prohibitivform in einer weisheitlichen Schule für die vornehmen Stände erblickt.

gesicherten Stände. Deshalb weist Prov 23,11 ausdrücklich darauf hin, daß der schwächere Nächste unter Jahwes Schutz steht, der selber die Freveltaten an fremdem Eigentum tächt.

Auch im übrigen AO genießen die Grenzen den speziellen Schutz der Götter. Auf den babylonischen Grenzsteinen wird der Fluch über eventuelle Verbrecher gesprochen, die fremdes Bodeneigentum antasten.¹⁾ Deshalb ist es nicht verwunderlich, daß die Weisheitslehre Amen-em-opes sowohl die allgemeine Fassung des Verbotes der Grenzverrückung (A VII,12) als auch die spezielle von Prov 23,10a nennt (A VII,15). Daß die israelitischen Spruchdichter ihre Mahnung aus Ägypten übernommen haben sollten,²⁾ ist unwahrscheinlich,³⁾ denn schon Hosea kennt dieses Verbot und beruft sich darauf (Hos 5,10), als er das Handeln der militärischen Befehlshaber mit der böswilligen Änderung der Grenze vergleicht.⁴⁾ Die Übernahme des Prohibitivs hätte dann schon vor Hosea erfolgen müssen. Auf alle Fälle ist in Israel die Weisheit des Amen-em-ope in typischer Weise erweitert worden, indem entweder auf die Vorfahren hingewiesen wird (Dt 19, 14a Prov 22,28) und das Verbot somit eine Begründung andeutet oder aber der Kreis der Schutzbedürftigen erweitert wird (Prov 23,10b) Das assyrische Gesetz nennt in Tafel B § 8 eine harte Strafe für widerrechtliche Aneignung des nachbarlichen Feldes durch Verrücken der großen Grenze. Neben der Rückgabe des Feldstückes in dreifacher Höhe⁵⁾ kommt das

-
- 1) Vgl. den kudurru des Königs Melišihu in: Scheil, Mémoires de la Délégation en Perse, t II, S. 99ff und Steinmetzer, S. 10-22 und HG II § 68f die Vorschriften über die religiösen Zeremonien bei einer Feldeinweihung, wobei das Land göttlichem Schutz anbefohlen wird.
 - 2) So: Ring, Rechtsleben, S. 64, Anm. 1.
 - 3) Vgl. Richter, Recht und Ethos, S. 149.
 - 4) Zu dieser Interpretation vgl. Wolff, Hosea, S. 114; Donner, Botschaft, S. 239, Anm. 1.
 - 5) Driver-Miles, z.St. und Haase, Rechtssammlungen, S.110 übersetzen: ein Drittel, denn šalsāte kann sowohl "ein Drittel" als auch "das Dreifache" heißen. Bei gewöhnlichem Diebstahl wird aber schon das Duplum als Strafe verlangt; ein Drittel erscheint daher zu milde, zumal der Dieb dann auf alle Fälle einen Vorteil durch seine Tat erlangt hätte. Für die höhere Strafe tritt u.a. Cardascia, Lois assyriennes, S. 277, ein.

Höchstmaß der in MAG aufgeführten Prügelstrafe, nämlich einhundert Stockschläge und die Verstümmelung der Hand hinzu. Außerdem wird der Täter zu einem Monat Königsdienst verurteilt. MAG B § 9 setzt eine ähnlich grausame Strafe für das Verrücken der kleinen Grenze fest. Aber neben der dreifachen Rückerstattung und dem einmonatigen Königsdienst erwartet den Täter nur die Hälfte an Stockschlägen und eine Geldbuße statt der Verstümmelung. Der Unterschied des Strafmaßes ist ohne Zweifel in der Unterschiedlichkeit der verrückten Grenze zu sehen. Nach Driver-Miles¹⁾ wäre die große Grenze durch Grenzsteine mit göttlichen Emblemen markiert und dadurch heilig, so daß ihre unrechtmäßige Änderung einem Sakrileg²⁾ gleichkäme. Die kleine Grenze, Hecke oder Graben, wäre profan, weshalb ihre Änderung milder bestraft werden könnte. Diese einleuchtende Erklärung stützt sich aber auf unbewiesene Hypothesen. Darum möchte Cardascia³⁾ den Unterschied des Strafmaßes damit erklären, daß in MAG B § 8 von vorsätzlicher und in MAG B § 9 von unbeabsichtigter Grenzverrückung die Rede ist. Aber er muß selber einräumen, daß die Strafe in MAG B § 9 für ein ungewolltes Delikt zu streng ist.

Wenn auch unklar bleibt, welche Grenzen im einzelnen gemeint sind, so ist doch deutlich, daß MAG zwischen zwei Möglichkeiten unterscheidet und dasselbe Vergehen je nach Grenzart unterschiedlich hart bestraft. In Israel dagegen wird in der Spruchliteratur besonderer Nachdruck darauf gelegt, daß sogar die Grenzen der wirtschaftlich Schwachen zu respektieren seien. Es gibt keine Unterschiede, denn jede Grenze bewacht Jahwe.

1) Driver-Miles, *Assyrian Laws*, S. 303.

2) Vgl. Cardascia, *Lois assyriennes*, S. 277: "Chez les paysans de l'antiquité, l'atteinte au bornage des champs était une infraction grave, tentée souvent de sacrilège."

3) Ders. a.a.O., S. 279.

Noch höher als das assyrische Strafmaß ist das in CE § 12 festgesetzte. Wird jemand beim unerlaubten Betreten eines fremden Grundstückes in der Nacht ergriffen, muß man ihm diebische Absicht unterstellen. Der Täter hat mit der Todesstrafe zu rechnen. Dasselbe Vergehen wird, am Tage begangen, durch die Bezahlung von zehn Sekeln gesühnt. Das Gesetz schützt nur den Grundbesitz des muškēnu.¹⁾ Darin nähert es sich den Vetitiven von Prov 23,10, ohne jedoch wie diese eine Erklärung hinzuzufügen.

Die heimliche Grenzverrückung wird also in Israel und im AO verboten. Harte Strafen warten auf den, der sich das Eigentum anderer - vielleicht noch im Schutze der Dunkelheit (CE § 12) - aneignen will. Das hohe Strafmaß läßt sich aus dem Glauben an die göttliche Schirmherrschaft über die Grenzen erklären. In Israel wurde aber nicht nur die heimliche Tat der Grenzverrückung als frevelhaft empfunden, sondern alle Machenschaften, die zur Veränderung der Erbgrundstücksgröße führten, auch wenn sie auf scheinbar legale Weise zustandegebracht wurde. Denn Israels Bodenordnung (Mi 2,2b) war ja ein für allemal festgelegt, die jeder Familie unmittelbar Anteil an dem von Jahwe verliehenen Land gab.

Für die frühe Königszeit lassen sich für Israel Tendenzen aufweisen, die zur Auflösung der alten Wirtschaftsordnung, d.h. zur Veränderung der Grundbesitzverhältnisse, führten. Es entstand neben der bäuerlichen Bevölkerung eine neue soziale Schicht der königlichen Beamten,²⁾ welchen für ihre Dienste aus dem Krongut Amtslehen übertragen wurden.³⁾

1) Szlechter, Lois d'Eshnunna, S. 117, vermutet aber, daß im Gewohnheitsrecht analoge Regeln auf den awēlum angewandt wurden.

2) Vgl. die von den Propheten dieser Oberschicht beigelegten Namen in Jes 3,14 1,23.26 3,2f Zeph 1,8 und die Liste 1. Kö 4,7ff und die Erwähnung von Beamten in 1. Kö 20,14f.

3) Vgl. Alt, Anteil, S. 370; Donner, Botschaft, S. 234.

Zum Beamtenstand gehörten sowohl Israeliten als auch die Kanaanäer der neu unterworfenen Gebiete. Da in Kanaan Grund und Boden als Handelsware angesehen wurde, erschien es den kanaanäischen Beamten nicht verwerflich, ihr Amtslehen als Grundstock ihres Vermögens anzusehen, das es zu vergrößern galt. Dazu benutzten sie die Praxis des Bauernlegens, indem sie Latifundien durch rigorose Durchführung der Schuldsklaverei bildeten. Wenn einmal ein Bauer gezwungen war, sich bei einem Beamten einen Kredit zu holen, war der Zeitpunkt nicht mehr fern, da der Bauer Schuldsklave wurde. Denn wie aus Am 2,6b (8,6a) hervorgeht, haben sich die Beamten nicht an die Regeln der Schuldknechtschaft¹⁾ gehalten. Sie haben im Gegenteil versucht, die Schuldversklavung der Bauern zu beschleunigen, um die dadurch freigewordenen Grundstücke ihrem Amtslehen einzuverleiben. Dadurch bahnte sich eine neue Bodenordnung mit einer kleinen Zahl von Grundbesitzern und einer Masse Grundbesitzloser im Dienste der ersteren an.

Obwohl diese Grenzverrückungen nicht heimlich, sondern auf legalem Wege geschahen, riefen sie die Anklagen der Propheten hervor. Jesaja wendet sich gegen die Praxis des Bauernlegens, weil er eine Zukunft ahnt, in der allein die Beamtenschaft Grund und Boden in Israel besitzen wird (Jes 5,8). Das aber widerspricht der Rechtsordnung Jahwes, nach der jeder einzelne Israelit die ihm verliehene *חֲכִלָּה* bewirtschaften soll. Was in Israels Umwelt als rechtmäßiger Vermögenserwerb galt, wurde von den Propheten Israels angegriffen.

1) Nach Ex 21,2-6 und Dt 15,12-18 ist wohl stillschweigend vorausgesetzt, daß Schuldknechtschaft nur dann eintreten habe, wenn die Verschuldung nicht mehr auf andere Weise behoben werden konnte, aber nicht um eines Paars Sandalen willen. Außerdem tritt danach die Schuldknechtschaft mit dem Einverständnis des Schuldners ein, der im Hause des Gläubigers bis zum Ende der Schuldienste blieb. Kaufen und Verkaufen kam in der Regel nicht vor.

Auch Micha wendet sich gegen das hemmungslose Ausnutzen der Eigentumsrechte der besitzenden Beamtschaft und kündigt Jahwes Zorn an (Mi 2, 1-5), der im Gegensatz zu Jesajas Androhung nicht nur die Schuldigen allein treffen soll, sondern eine definitive Vernichtung Jerusalems vorsieht. Danach erst soll die ursprüngliche Bodenordnung durch ein *ἡ γῆ ἀνατασσέσθαι*¹⁾ wiederhergestellt werden.

Dasselbe Thema behandelt Micha in 2,6-10, denn das dort erwähnte Vertreiben der Frauen von Haus und Herd bezieht sich auf das Bauernlegen.²⁾ Dem Streben der Oberschicht nach Macht und Besitz wird nun durch Jahwe ein Ende gesetzt (V 10). Ihr Handeln hat einerseits die israelitische Volksordnung, das brüderliche Mit- und Füreinandersein, andererseits Jahwes Bodenordnung im Lande verletzt. Daher droht Micha mit Jahwes Rache, weil ein Teil der Bevölkerung zu schwach geworden ist, um sich selbst Recht zu verschaffen.³⁾

Selbst vor der Autorität eines Königs macht der Prophet Elia nicht halt, um Ahab die göttliche Strafe für unrechtmäßige Aneignung von Bodeneigentum anzusagen. Was der Prophet tadelt, erschien zumindest in den Augen der Königin Isebel gerechtfertigt. Ihr Verhalten dürfte sich aus der Tatsache erklären, daß sie aus Tyrus kam, wo andere, kanaanäische Bodenverhältnisse herrschten. Sie kann deshalb nicht verstehen, daß Naboth ja eigentlich nicht der wahre Eigentümer des Weinberges ist und ihn deshalb auch nicht verkaufen kann, wenn er nicht gegen Jahwes Recht verstoßen will. Nach diesem Recht hat er den Weinberg als Erbe für seine Kinder überlassen bekommen. Isebels vorwurfsvolle Frage an Ahab, wer denn

1) Vgl. Alt, Micha 2,1-5, ΓΗΣ ΑΝΝΑΔΑΣΜΟΣ
in Juda, Kl. Schr. III, S. 373-381.

2) So Donner, Botschaft, S. 243.

3) Vgl. Prov 23,10f.

eigentlich König in Israel sei, weist ihre Unkenntnis im göttlichen israelitischen Recht aus. Sie vertritt den Grundsatz, daß der König seine Macht ausnutzen kann, um sich fremdes Eigentum zu verschaffen. Deshalb handelt sie selbst danach. Sie nutzt ihre Machtbefugnisse aus und schreibt einen versiegelten¹⁾ Brief²⁾, worin sie den Plan einer Intrige kundtut. Zwei falsche Zeugen klagen Naboth öffentlich (1.Kö 21, 13 וְשֵׁנִי וְשֵׁנִי) der Majestätsbeleidigung und Gotteslästerung an. Das reicht für eine Hinrichtung, denn nach Dt 17,6f sind mindestens zwei Zeugen für die Verurteilung zum Tode nötig. Die angeklagten Vergehen selber sind in der Tat todeswürdige Verbrechen.³⁾ Aber gerade diese scheinbare Rechtmäßigkeit dieses Verbrechens gegen Naboth läßt den Propheten Elia Ahab aufsuchen, um ihm Jahwes Strafe dafür anzukündigen. Denn Ahab hat sich nicht an die althergebrachte Bodenordnung gehalten und die festgesetzten Grenzen der Nachahmung mißachtet.

- 1) Vgl. zu der Bedeutung des königlichen Siegels: PRU III, S. XXIVf. Schriftstücke mit diesem Siegel sind rechtsgültig und ihr Inhalt gilt als vom König legitimiert. PRU III, Nr. 16.249 handelt von der Fälschung des "großen Siegels des Königs" und der Bestrafung der Täter, die eigentlich mit dem Tode hätten bestraft werden müssen (Z 22), aber diesmal zur Verbannung begnadigt werden.
- 2) Nach Andersen, Background, S. 55, handelt es sich bei diesen Briefen um falsche Dokumente, die entweder beweisen, daß Naboth nicht Eigentümer des Weinberges war, oder daß Naboth wortbrüchig geworden ist, weil er den zuerst versprochenen Weinberg dem Ahab später nicht mehr geben wollte. Es ist aber unnötig, gefälschte Dokumente anzunehmen, da doch der Inhalt des versiegelten Schriftstückes in 1. Kö 21, 9f genannt wird. Durch die Bezeichnung der Anschuldiger mit וְשֵׁנִי וְשֵׁנִי wird deutlich, daß diese Leute gar nicht erst falsche Dokumente benötigen, um gegen Naboth auszusagen.
- 3) Vgl. Welten, P., Naboths Weinberg (1.Kö 21), Ev Th 33, 1973, S. 18 - 32.

Das Verbot gegen Grenzverrückung wird also in Israel viel weiter gefaßt als im übrigen AO. Nicht nur das heimliche Vergrößern des eigenen Grundbesitzes auf Kosten anderer, sondern alle Machenschaften, die zur Veränderung der kleinbäuerlichen Besitzverhältnisse führen, wurden von den Propheten in Israel streng gerügt. Denn israelitischer Grund und Boden gehört Jahwe und kann nicht vom Menschen selbstherrlich aufgeteilt werden. Das religiöse Rechtsdenken erblickt gerade Jahwes Willen darin, daß möglichst viele Israeliten das Land besitzen und schützt darum die Kleinbesitzer vor der Macht derer, die Jahwes Bodenordnung mißachten, um selber Herr des Landes zu werden.

Der Unterschied zwischen Israels und Ägyptens Grenzverrückungsverboten zu denen des übrigen AO ist klar. Der Redaktor der Sprüche sowie die Propheten sind vornehmlich um den Schutz des armen Grundeigentümers besorgt, dem sein Besitz wie auch immer abhanden zu kommen droht. MAG und CE dagegen scheinen nur den Besitzenden ihr Eigentum zu sichern. Die soziale Karität Israels fordert von jedem einzelnen Israeliten dasselbe erbarmungsvolle Verhalten gegen den anderen wie Jahwe es an ihm gezeigt hat und zeigt.

2. Schutzbestimmungen gegen Schädigung des Grundeigentums

a) Weidefrevel

Ex 22,4 schützt den Eigentümer eines Feldes oder Weinberges davor, daß fremdes Vieh darauf unerlaubt weidet.¹⁾ Der Eigentümer des Viehs muß dem Feldeigentümer Ersatz für den angerichteten Schaden leisten. Dabei gelten die besten Erträge des verwüsteten Feldes als Maßstab für die Restitution.²⁾

1) Der Sinn dieses Verses ist seit Hoffmann, Versuche zu Amos, ZAW 3 (1883), S. 122, in Frage gestellt. Hoffmann emendiert וְלִיָּהּ בִּקְעָה in וְלִיָּהּ בִּקְעָה (das Feuer) und וְנִקְרָה שָׂדֶה חֹמְקֵי בָשָׂה (und zündet ein Feld an). So kommt er zu einem ähnlichen Gesetz wie Ex 22,5, mit dem Unterschied, daß V.4 beabsichtigte, V.5 unbeabsichtigte Flurschädigung im Auge hat. Für diese Deutung tritt schon das Targum von Neofiti ein (vgl. Schelbert); ihr schließen sich an: Baentsch, Ex, S.197; Ring, Rechtsleben, S. 161; Gesenius-Buhl, Wörterbuch, II S. 108 u.a. Dagegen haben schon die LXX, μ, das Qere וְנִקְרָה שָׂדֶה den Vers im Sinne eines Weidefrevels verstanden. Dieser Deutung schließen sich heute wieder die meisten Forscher an: Noth, Ex, S. 148; Jepsen, Auslegung, S.37; Paul, Studien, S. 88 u.a. Diese Auslegung wird gestützt durch die hethitische Gesetzgebung, die neben Brandschaden (HG II § 5f) Weidefrevel (HG II § 7) - in umgekehrter Reihenfolge also - behandelt. Es wird in diesen Gesetzen sogar der von Baentsch, Ex, S. 197, so ungewöhnlich als Weideplatz empfundene Weinberg erwähnt. Vgl. auch OH § 57.

2) Der MT gibt als Strafe an: מִיטֵב שָׂדֵהוּ וּמִטֵּב כְּרָמֹו יִסְלַם Was unter "dem Besten seines Feldes und seines Weinberges" zu verstehen ist, bleibt zunächst ungewiß. Baentsch, Ex, S. 197f, bezieht die Suffixe auf den Übeltäter. Dieser hätte demnach das beste Stück seines Landes herzugeben. Die Strafe wäre aber ungemein hart, und der Schaden entspräche nicht der Wiedergutmachung. Daher bezieht Paul, Studien, S. 89, die Suffixe auf den Geschädigten. In diesem Sinne läßt sich auch MT ohne Schwierigkeiten interpretieren.

Dieses gegenüber einfachem Ersatz erhöhte Strafmaß läßt vermuten, daß Ex 22,4 dem Vieheigentümer böswillige Absicht unterstellt;¹⁾ denn bei Schaden durch Feldbrand zahlt der Brandstifter nur einfachen Ersatz (Ex 22,5). Die LXX in diesem Vers bemißt das Strafmaß je nach der Schwere des Vergehens.²⁾ Wenn nur ein Teil durch die Tiere zertreten wurde, soll es einfach ersetzt werden, ist aber der ganze Weinberg oder das ganze Feld verwüstet, soll nach ihren besten Erträgen Ersatz geleistet werden.

Auch die ao Gesetze differenzieren die schuldhaften Beschädigungen fremden Grundeigentums nach der Größe des Schadens.³⁾ HG II § 7 setzt 10 Sekel pro Gan⁴⁾ als Strafe an, wenn der Weinberg gut gepflegt war, drei Sekel, wenn er weniger gut kultiviert war.⁵⁾

-
- 1) Vgl. Paul, *Studies*, S. 88; gegen Cazelles, *Études*, S. 153. Er spricht von "négligence". Mühl, *Untersuchungen*, S. 30, stellt ein ähnliches Prinzip auf: Einfacher Ersatz wird dort gezahlt, wo Schaden zugefügt wurde, ohne daß derjenige, der ihn verursachte, Nutzen daraus hatte. Doppelten Ersatz muß der leisten, der den Schaden in der Absicht zufügte, für sich einen Nutzen herauszuschlagen.
 - 2) Vgl. Rabinowitz, Ex 22,4, S. 40-46 und Bickermann, *Two legal Interpretations*, S. 81-104.
 - 3) Aus diesem Grunde hält Paul, *Studies*, S. 88-89 wohl die LXX-Version für eine alte Tradition. Richtiger dagegen scheint die Annahme von Rabinowitz, Ex 22,4, S. 40. Er führt ihre Änderung auf die historischen Umstände unter Ptolemäus II. zurück.
 - 4) Gan ist ein Gewicht oder Maß, dessen Einheit unbekannt ist (AHW).
 - 5) Nicht zum Vergleich geeignet ist dagegen HG I § 79, den Jirku, AO-Kommentar, S. 97, zu Ex 22,4 parallel setzt. Dieser Paragraph schützt nämlich den Feldeigentümer nur insofern, als er ihm gestattet, die Tiere einzuspannen, um weiteren Schaden zu vermeiden oder den entstandenen auszumerzen. Vgl. auch HG I § 86: Verläuft sich ein Schwein auf ein fremdes Grundstück, darf der Grundstückseigentümer es töten; er muß aber das Tier dem Eigentümer zurückgeben. In beiden Paragraphen wird der Viehhalter nicht zu einer Strafsomme verurteilt; denn es handelt sich nicht um mutwilligen Schaden, sondern die Tiere sind aus eigenem Antrieb auf die fremden Felder gelaufen. Der Eigentümer der Tiere ist für diesen Schaden nicht verantwortlich. Vgl. Korosec, *Eigentum an Haustieren*, S. 47-49.

CH § 57 nennt 20 Gur¹⁾ Getreide pro BUR,²⁾ wenn ein Hirte seine Herde auf fremdem Feld ohne Erlaubnis grasen läßt. Dreimal so hoch ist die Strafe, wenn es zu einer Zeit geschieht, da die Herde im allgemeinen nicht auf der Weide ist. Man ließ das sprießende Getreide von Schafen abweiden, damit es nicht zu üppig wachse.³⁾

Dagegen scheint man es den Hirten zur Zeit der Kornreife nicht gestattet zu haben, ihre Herden auf die Weide zu treiben, um zu verhindern, daß die Ernte von den Tieren zertrampelt wurde. Dieser Fall ist in CH § 57,69f angesprochen.⁴⁾

Israelitische und ao Gesetzgebung schützen den Grundeigentümer vor willentlicher Schädigung des Ackers oder Weinberges durch fremdes Vieh, indem sie den Viehhalter zur Verantwortung heranziehen. Dieser muß außer der einfachen Wiedergutmachung des durch sein Vieh angerichteten Schadens noch eine Strafe entrichten. In HG herrscht nicht mehr die Naturalordnung. Ersatz und Strafe wird in Geld angegeben. Die Sanktionen der ao Gesetze sind präziser, als die von Ex 22,4, die den beiden Parteien die Möglichkeit zugesteht, über die Art der Entschädigung frei zu entscheiden. Aus dem Unterschied läßt sich nur eine höhere Entwicklung des Rechts im AO ablesen,⁵⁾ die auf den Zweck der Bestimmung, das Grundeigentum zu schützen, keinen Einfluß hat.

1) Ein Gur sind 192 Minen (AHW).

2) Ein BUR sind 64.800 m².

3) Vgl. Haase, Tierschäden, S. 20. 22.

4) Vgl. Driver-Miles, Babylonian Laws, S. 156-157; Cruveilhier, Introduction, S. 36; dagegen deutet Müller CH § 57, 69f auf "nachts". Es ist jedoch sehr unwahrscheinlich, daß die Herden jede Nacht in die Stadttore zurückgetrieben wurden. Vgl. Gn 31,40.

5) So Jirku, Weltliches Recht, S. 127.

b) Feldbrand

Mit dem Schutz des Feldes und seiner Erträge vor Feuer befaßt sich Ex 22,5. Es konnte beim Abbrennen von Gestrüpp oder Stoppeln geschehen, daß Feuer auf ein Nachbargrundstück übersprang. Das BB rechnet wohl nicht mit gezielter Brandstiftung, sondern Brand durch vis major. Daraus erklärt sich dann die Anordnung einfachen Schadenersatzes.

In welcher Form der Ersatz zu leisten ist, kann HG II § 6 erheilen. Wer die Verbreitung seines Feuers nicht verhindern konnte, muß danach dem Geschädigten ein dem vom Feuer zerstörten gleichwertiges Feld überlassen und es neu bestellen.

noch vier weitere Paragraphen ^{widmet} HG dem Brand. Dabei wird unterschieden, ob der Täter ein Freier oder ein Sklave war. Zündet ein freier Mann ein Haus an, hat er es wieder aufzubauen (HG I § 92). Dasselbe gilt für Brandstiftung an einer Scheune (HG I § 100). Ein Sklave dagegen wird zerstümmelt, obwohl sein Herr auch Ersatz leisten muß. Das Gesetz scheint vorauszusetzen, daß Sklaven nur vorsätzlich Brand stiften können.¹⁾ Wenn ein Sklave allerdings Obstbäume abbrennt, verringert sich die Strafsumme gegenüber einem Freien um die Hälfte (HG II § 5).

Die hethitische Gesellschaftsstruktur ist wie die israelitische auf den Kleinbauern gegründet. Es ist daher nicht verwunderlich, daß gerade die HG und das BB nur Gesetze über den Feldbrand enthalten. Sie schützen den Acker gegen die häufigsten Unfallgefahren durch Vieh und Brand. Die israelitische Gesetzgebung fällt wieder durch die Einfachheit auf. Sie kennt weder die Unterteilung in Sonderfälle noch die Geldbuße; ebenso ist ihr die Aufteilung des Strafmaßes in Freie und Unfreie unbekannt.

— — — — —

1) Vgl. Ring, Rechtsleben, S. 160.

c) Wasserschaden

Für die ackerbautreibende Gesellschaft ist die Bewässerung der Felder wichtig. Die ao Gesetze enthalten daher Schutzbestimmungen, nach denen Versäumnisse auf dem Gebiet der Irrigation und des Deichbaues geahndet werden. Es ist dabei die Möglichkeit ins Auge gefaßt, daß durch einen schadhaften Deich das Nachbargrundstück überschwemmt wird (CH § 53f NBG § 3) und daß Bewässerungskanäle nicht rechtzeitig geschlossen werden (CH § 55f)¹⁾ oder ihr Lauf so geändert wird, daß der Nachbar geschädigt wird (HG II § 62).

Besonders erwähnenswert ist MAG B § 17 und § 18, die zur nachbarschaftlichen Kooperation erziehen. In Assyrien erfolgte die Bewässerung aneinanderliegender Felder aus einer gemeinsamen Quelle.²⁾ Jeder, der das Wasser für sein Feld brauchte, war verpflichtet am Bau des Deiches, der Kanäle usw. zu helfen. Wer sich dieser gemeinsamen Arbeit ausschloß, hatte nicht das Recht, die Bewässerungsanlage zu benutzen.

Den Wasserschaden auf Feldern kannte man wohl auch in Israel (Prov 17,14).³⁾ Aber die Wasserversorgung war nach den bisherigen Funden nicht so geregelt wie in den flußreichen Nachbarländern. Daher ist es wahrscheinlich kein Zufall, daß aus Israel keine entsprechenden Bestimmungen überliefert sind.⁴⁾

1) Der Unterschied im Strafmaß zwischen den beiden Paragraphen ist nicht ohne weiteres einsichtig. Driver-Miles, Babylonian Laws, S. 157, erklären ihn wie folgt: In CH § 55 ist die Ernte total vernichtet, so daß es in dieser Saison keine Ernte mehr für den Geschädigten geben wird. CH § 56 spricht nur von der Schädigung der vorbereitenden Arbeiten, so daß eine Ernte zu einem späteren Zeitpunkt noch möglich ist.

2) MAG B § 17: Quelle oder Brunnen; MAG B § 18: Regenwasserreservoir.

3) Vgl. Driver, Problems in the Hebrew text of Proverbs, Biblica 32 (1951) S. 182/83.

4) So auch Ring, Rechtsleben, S. 70; Jepsen, Auslegung, S. 66.

d) Gartenfrevel

—Eine andere Gruppe der ao Gesetze zum Schutze des Grundeigentums befaßt sich mit dem Abholzen auf fremden Grundstücken ohne Erlaubnis des Eigentümers. Der Baumbestand bestimmte den Wert des Grundstückes. Eigenmächtiges Fällen der Bäume zog daher für den Eigentümer ungewollte Wertminderung nach sich.

Das älteste Zeugnis dafür liefert das Verzeichnis der Reformtaten Urukaginas. A 5 und BC 12¹⁾ rühmt er sich, die Witwe und die arme Mutter vor dem Diebstahl ihrer Bäume bewahrt zu haben. Das Verbot des Baumfällens auf fremden Grundstücken findet sich auch SG B+C § 3, CLI § 10²⁾, CH § 59 mit derselben Strafe von einer halben Mine Silber pro Baum.³⁾ Ebenso bestraft HG II § 4 und HG II § 13 (Weinstock) auf fremdem Gebiet.⁴⁾

Es handelt sich in allen genannten Fällen nicht um die Bestrafung des Diebstahls der gefälltten Bäume, sondern allein um die Ahndung des Umhauens der Bäume ohne Einverständnis des Eigentümers.⁵⁾

Die große Anzahl der Gesetze weist auf das Interesse der Gesetzessammlungen, die Rechte des Eigentümers zu vertreten.

1) Thureau-Dangin, S. 47 u. 53.

2) Einzelheiten zur Übersetzung des Paragraphen siehe bei San Nicolò, Rechtsgeschichtl. Lipit-Ishtar, S. 114.

3) In etwas abgewandelter Form ist CH § 59 im nb Gesetzesentwurf § 7 wieder aufgenommen. Dem Gesetz kann man entnehmen, daß es immer Frauen waren, die auf Holzdiebstahl geschickt wurden. Die Buße beträgt den dreifachen Wert des Gestohlenen. Vgl. Meissner, Entwurf, S. 285f.

4) Vgl. die Interpretation von Haase, Schutz, S. 95, gegen Driver-Miles, Babylonian Laws, S. 161, Anm 4.

5) So Haase, Schutz, S. 94; Driver-Miles, Babylonian Laws, S. 161.

Für Israel ist kein entsprechendes Gesetz überliefert. Dt 20,19 verbietet zwar auch das Abhauen der Bäume bei der Belagerung einer Stadt, aber der Unterschied zur ao Gesetzgebung wird durch die Begründung deutlich. Nicht etwa weil eine Strafe zu erwarten wäre, sondern weil man sich von den Früchten ernähren kann, sollen die Bäume geschont werden. Deshalb ist es erlaubt, die Bäume zu fällen, wenn sie keine Früchte tragen. Dieses dt Verbot ist also nicht zum Schutze derer, auf deren Grund und Boden die Bäume wachsen, sondern zum eigenen Vorteil der Belagerer erlassen. Es handelt sich aber um ein Kriegsgesetz²⁾, das keinen Aufschluß für das Handeln in privatrechtlicher Sphäre gibt.

e) Sonstiges

Die weitaus größte Zahl an Paragraphen zum Schutze des Grundeigentums weisen die MAG auf. Über die in a) bis c) erwähnten Bestimmungen hinaus, bemüht sie sich in B § 10, §§ 12-15 Versuchen zu wehren, die Besitzrechte mißachten. Jeden, der ohne Erlaubnis des Eigentümers auf fremdem Boden eindringt, erwarten hohe Strafen. Prügel und Königsdienst sind die Strafen für das Anlegen eines Brunnens oder Dammes (B § 10) und das Herstellen von Ziegeln auf fremdem Grund und Boden (B § 14f).¹⁾ MAG B § 13 spricht dem Eigentümer des Feldes alle Erzeugnisse zu, die aus der unerlaubten Bewirtschaftung seines Feldes durch einen Fremden hervorgehen könnten.

-
- 1) MAG B § 14 verbietet im Grunde den Diebstahl von Ton. Vgl. Cardascia, Lois Assyriennes, S. 86.
 - 2) Je nach Taktik kann dieses Kriegsgesetz aber auch außer Kraft gesetzt werden, vgl. 2. Kö 3,19.25.

Die israelitische und ao Gesetzgebung kennen Schutzbestimmungen für den Eigentümer von Grund und Boden. Beide nehmen die Interessen des Eigentümers wahr. Jedoch beschränkt sich dasBB auf die beiden wohl am häufigsten in Israel vorgekommenen Feldschädigungen: Brand- und Weidefrevel. Dem stehen zahlenmäßig weitaus mehr ao Gesetze gegenüber, die noch weitere Fälle erwähnen. CH, HG, MAG widmen dem Schutz des Eigentums demnach sehr viel mehr Raum als die israelitische Gesetzgebung. Die späteren israelitischen Gesetzessammlungen haben es noch nicht einmal für nötig gefunden, Ex 22,4f in irgendeiner Weise aufzunehmen. Hier zeigt sich wieder, daß Israel dem Grundeigentum aufgrund seines theokratischen Bodenrechtes einen ganz anderen Stellenwert als der AO zumaß. Nicht allein zur eigenen Ausnutzung hatte Jahwe das Land dem einzelnen Israeliten verliehen, sondern auch um anderen zu helfen. Der sozialpflichtige Charakter des Grundeigentums hat Israel seit der Königszeit - gemessen an der Anzahl der Bestimmungen - mehr als der individuelle Schutz am Herzen gelegen.

II. Mobilienschutz

1. Diebstahlsverbote

Diebstahl zeichnet sich durch zwei Momente aus: Entwendung gewaltunterworfenen Sachen oder Personen, über die man keine Herrschaftsgewalt hat, sich aber Nutzen davon verspricht. Aus diesem Grunde entwendet Rahel die Teraphim ihres Vaters (Gn 31, 19). Das zweite Moment ist die Heimlichkeit des Vorganges.¹⁾ Darum wird das Diebesgut versteckt. Rahel setzt sich auf den Teraphim (Gn 31, 34f). Der angeblich gestohlene Becher Josephs findet sich im Sacke Benjamins (Gn 44, 12). Im Hebräischen wird der Dieb-

1) Vgl. den Parallelismus von גנבים und סתורים in Prov 9,17.

stahl mit dem Verb ~~ausgedrückt~~ ausgedrückt, das beide Momente des Diebstahls enthält, denn es kann auch "täuschen" heißen (Gn 31, 27).¹⁾

a) Viehdiebstahl

Die Verbote gegen Viehdiebstahl sollen an erster Stelle behandelt werden, weil in ihnen die übliche Strafe für Diebstahlsdelikte zum Ausdruck kommt. Ex 21,37 und 22,2b.²⁾ bestimmen den doppelten Ersatz vom Dieb für einen gestohlenen Ochsen, Esel³⁾ oder ein Rind, wenn der Eigentümer die Tiere noch beim Dieb lebendig auffindet (Ex 22,3). Das Duplum wird im allgemeinen so erklärt, daß es sich aus der Restitution des gestohlenen Tieres samt einem anderen Tier von gleicher Art und gleichem Wert handele.⁴⁾ Diese Strafe kennt auch das Althellenische⁵⁾ und das römische Recht.⁶⁾ Zu einer anderen Interpretation kommen die Forscher,⁷⁾ die in HG I § 70 eine Parallele zu Ex 22,3 sehen. Dort bekommt der Eigentümer, wenn er den Dieb ausfindig macht, außer seinem gestohlenen Tier noch zusätzlich zwei andere zum Ersatz.⁸⁾ Wenn das auch der Sinn

-
- 1) Vgl. auch Jes 31,20.26. Kopf, S. 169, übersetzt nach dem Arabischen "auf die Seite bringen".
 - 2) Der Text ist in Unordnung geraten durch die Interpolation von Ex 22,1.2a, dem Einbruchsdiebstahl. Vgl. Cazelles, *Études*, S. 153; Jepsen, *Auslegung*, S. 37; Noth, *Ex*, S. 148 u.a. gegen Wagner, S. 179.
 - 3) Ex 22,3 weist gegenüber Ex 21,37 in der Aufzählung der Tiere noch einen Esel auf. Nach Noth, *Ex*, S. 148, empfahl sich der Nachtrag wegen des Einschubs Ex 22, 1.2a.
 - 4) Cazelles, *Études*, S. 64; Horst, *Diebstahl*, S. 170.
 - 5) Mühl, S. 24f.
 - 6) Zwölftafelgesetz VIII, 16.
 - 7) Haase, *Schutz*, S. 112; Paul, *Studies*, S. 85f.
 - 8) Vgl. die Übersetzung des Paragraphen in AOT, S. 427; ihr schließen sich an: Haase, *Schutz*, S. 112; Horst, *Diebstahl*, S. 172, Anm 10. Gegen Cazelles, *Études*, S. 161; Rémy, *Vol*, S. 15; Ring, *Rechtsleben*, S. 152 u.a.. Sie interpretieren HG I § 70 im Sinne von Ex 22,3: Insgesamt soll der Dieb nur zwei Stück Vieh geben.

von Ex 22,3 sein sollte, hätte das klarer gesagt werden können als mit dem Ausdruck שנים ימים wie die Wortwahl in Ex 21,37 (שלם) Piel mit חנה) beweist.

Wurde das Tier nicht bei dem Dieb gefunden, erhöhte sich die Ersatzsumme. Für ein Rind setzt Ex 21,37 fünf, für ein Schaf vier Tiere als Entschädigung an. Die Unterscheidung zwischen fünf- und vierfacher Restitution wird in dem höheren Wert des Rindes zu sehen sein.¹⁾

Als Beweis für die tatsächliche Einhaltung dieser Strafe auf Viehdiebstahl kann 2. Sam 12,1-6 gelten.²⁾ David fordert ebenfalls vierfachen Ersatz für ein gestohlenes Schaf. Es geht aber auch aus Davids Antwort hervor, daß eigentlich Tod die Strafe für Diebstahl war. Bei Viehdiebstahl ist die Todesstrafe aber längst in Israel überwunden. In späterer Zeit scheint die Zahl der zu ersetzenden Tiere heraufgesetzt worden zu sein. Prov 6,31 spricht von siebenfacher Rückerstattung.

Mit diesem Strafmaß kommt die israelitische Gesetzgebung nicht an das ao heran. Am strengsten bestraft CH § 8 den Viehdiebstahl. Allerdings bemißt der Paragraph die Sanktion nach der Stellung des Vieheigentümers. Zehnfach muß

- 1) Vgl. Horst, Diebstahl, S. 170: Er setzt das Rind als Beispiel für alles Großvieh, das Schaf für Kleinvieh und normiert: "Für gestohlenes Großvieh hatte er dann fünffachen Ersatz zu leisten, für Kleinvieh gilt vierfache Erstattung." Für eine andere Deutung siehe Müller, S. 87. Es scheint aber recht zweifelhaft, daß der Vers - wie Müller meint - tatsächlich zwischen Verkaufen und Schlachten unterscheiden möchte, so daß für verkaufte Tiere fünffach, für geschlachtete dagegen nur vierfach Ersatz zu leisten ist. Denn warum sollte der Verfasser der Rechtssatzung dazu unterschiedliche Tiergattungen aufgezählt haben?
- 2) Die Parabel will natürlich mehrmals nur von einem Viehdiebstahler zählen. Der Unterschied zum gemeinen Diebstahl tritt schon in der Wortwahl hervor: חנה statt חטא.

das Vieh einem bestohlenen muškenu ersetzt werden, dreißigfach, wenn es dem Palast oder dem Tempel gehörte. Wenn der Dieb nicht Ersatz leisten kann, wird er getötet. Zwar klang Todesstrafe auf Diebstahl in 2. Sam 12,5 an, aber schon Ex 22,2b hat diese Strafe abgeschafft. Danach wird im Nichtvermögensfalle des Diebes sein Verkauf in die Sklaverei angeordnet.

Vielleicht ist die harte babylonische Strafe auf die Bevölkerungsstruktur Babyloniens zurückzuführen.¹⁾ Verstädterung mag den Diebstahl begünstigt haben, wie die Erhöhung des Ersatzmaßes in Israels Spätzeit verdeutlicht. Die Strafe erklärt sich aber auch aus der hohen Wertschätzung, die CH dem Eigentum beimißt. Die Differenzierung nach Klassen hat zur Folge, daß das Gesetz nicht nur Schutz garantiert, sondern den Reichen nützt und ihr Privatvermögen fördert.

Nicht so sehr durch ein rigoroses Strafmaß - es ist in den meisten Fällen um die Hälfte reduziert - , sondern durch die Anzahl der Paragraphen, die HG dem Viehdiebstahl widmet, zeigt die Sammlung, daß sie am Schutze des wichtigsten Privatvermögens der Hethiter interessiert ist. Es werden sowohl Bußen von mehrfacher Ersatzleistung²⁾ als auch Geldstrafen³⁾ gefordert. Alle Strafen sind jedoch sehr viel geringer als die in CH § 8 erwähnte, aber meist höher als die im BB.⁴⁾

Nur ein Paragraph befaßt sich innerhalb der MAG mit Viehdiebstahl (§ H). Außer der Rückerstattung des Gestohlenen wird dem Dieb eine Geld- und Prügelstrafe auferlegt; außerdem wird er zum Königsdienst herangezogen. Von den 20 Gesetzen sind die MAG für grausame Strafen bekannt; daher bestrafen sie Viehdiebstahl auch so hart.

1) Vgl. Jirku, Weltliches Recht, S. 124.

2) HG I §§ 57 - § 70.

3) HG I §§ 81 § 83 § 91.

4) HG I § 57 § 58.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß der Eigentümer von Vieh in Israel und im AO gesetzlich vor Usurpation anderer geschützt wird. Wenn aber die Intensität des Schutzes an dem Strafmaß für Viehdiebstahl abgelesen werden kann, da doch offensichtlich eine harte Strafe abschreckend wirken soll, nehmen die ao Gesetzessammlungen weit intensiver die Interessen des Vieheigentümers wahr. Es scheint allerdings fraglich, ob die auffallende israelitische Milde bei der Bestrafung von Viehdiebstahl aus der Beduinentradition¹⁾ allein abzuleiten ist. Vielmehr wird auch durch die geringe Strafe die Rolle deutlich, die Privateigentum in Israel spielte. Ohne Zweifel gehörte das Vieh zu einem der wichtigsten Vermögensbestandteile, aber es gab weitaus schwerwiegendere Vergehen als die Verletzung der Eigentumsrechte des Nächsten. Das zeigt u.a. das Verbot des Menschendiebstahls.

b) Menschendiebstahl

Ex 21,16 sieht die Todesstrafe (מוֹת יָמוֹת) für Menschen-diebstahl vor. Im Gegensatz zum Verbot des Viehdiebstahls Ex 22,3 verringert sich das Strafmaß nicht, wenn man den Gestohlenen noch in der Hand des Diebes findet. Ob das Verbot sich sowohl auf freie Israeliten als auch auf israelitische Sklaven bezieht, ist in der Forschung umstritten: Die eine Auslegungsrichtung wurde zuerst von der LXX vertreten, die das Verbot - wohl zur Angleichung an Dt 24,7 - auf freie Israeliten begrenzt. (מִנִּי יִשְׂרָאֵל). Dem schließt sich Alt an.²⁾ Nach dieser Deutung handelt es sich um Menschendiebstahl, wenn ein freier Israelit³⁾

1) Cazelles, Études, S. 161.

2) Alt, Verbot des Diebstahls, Kl. Schr. Bd I, S.340, Anm.1. Ebenso Cazelles, Études, S. 52, der in Dt 24,7 "le témoin du texte primitif" sieht. Noth, Ex, S. 145 weist zur Interpretation dieses Verses auf seine Auslegung von Ex 20,15.

3) Nach Baentsch, Ex, S. 192, betrifft das verbot nur Männer.

von Unbefugten in die Sklaverei verkauft würde, wie z.B. Joseph durch seine Brüder vorüberziehenden Kaufleuten für Geld überlassen wurde (Gn 37,27f). Joseph selber bezeichnet diese Tat als Diebstahl (Gn 40,15 גנב גנבתי).

Wenn aber Diebstahl voraussetzt, daß das Objekt in irgendeiner Gewalt oder unter irgend jemandes Macht stand, tritt bei der begrenzten Auslegung von Ex 21,16 die Frage auf, in wessen Eigentum sich der freie Israelit vor seiner unberechtigten Versklavung befand und wer eigentlich der Geschädigte beim so verstandenen Menschendiebstahl ist. Das normierte Strafmaß weist auf die Antwort. Denn die Todesstrafe steht außer für Menschendiebstahl nur noch auf Diebstahl von Jahwe geweihtem Banngut (Jos 7). Diese Analogie rechtfertigt die Annahme, daß es sich bei Menschendiebstahl, d.h. Versklavung freier Israeliten ohne triftigen Grund, auch um ein Sakrileg handelt.¹⁾ Wie beim Banngut müßte Jahwe als der Eigentümer angesehen werden. Menschendiebstahl wäre demnach in Israel ein Vergehen gegen Jahwes Eigentumsrecht,²⁾ welches sich so konkretisiert, daß ein Israelit nicht unrechtmäßig seiner von Jahwe verliehenen Freiheit beraubt werden kann.³⁾⁴⁾

-
- 1) Vgl. HG II § 26 einen der wenigen Fälle von Todesstrafe in HG, den Haase, Schutz, S. 109, aufgrund der Parallele zu CH § 6 (Diebstahl am Eigentum des Gottes oder Tempels) auch als Sakrileg deutet.
 - 2) Vgl. Horst, Diebstahl, S. 173.
 - 3) Vgl. Rémy, Vol. S. 14: "Israel conserve ici la mentalité nomade selon laquelle non moins que la vie, la liberté est sacrée, inaliénable."
 - 4) Alt, Verbot des Diebstahls, Kl. Schr. I, S. 333-340, und vor ihm schon der babylonische Talmud (vgl. Gottstein, S. 394f) deuten auch Ex 20,15 auf Menschendiebstahl. Demnach wäre das Verbot des Menschendiebstahls sowohl in der partizipialen als auch in der Prohibitivform überliefert. Aber es bietet sich noch nicht einmal eine Variante zur Stützung dieser These an. Außerdem muß דבר in Ex 20,17 nicht unbedingt dasselbe wie Ex 20, v.15 ausdrücken (S.164ff dieser Arbeit), so daß eine Überschneidung des 8. und 10. Gebotes im Dekalog nicht vorliegt (gegen Alt a.a.O. S.334). Mit Menschendiebstahl setzt sich also allein Ex 21,16 (Dt 24,7) im AT auseinander.

Aber gewaltsame Beraubung der Freiheit durch Diebstahl kann in Israel auch einen Sklaven betreffen, da dieser sich freiwillig in ein menschliches Abhäng^{igkeits}verhältnis begeben hatte (Ex 21,6) und ihm im Falle seines Diebstahls die Freilassung im siebenten Jahre nicht mehr zukommt. Deshalb erblicken andere Forscher mit Recht in Ex 21,16 einen Schutz für alle Israeliten ohne Unterschied des Personenstandes.¹⁾ Wenn man nicht mehr in den Vers hineinlesen will, als dort steht, muß für das BB wohl diese allumfassende Deutung akzeptiert werden.

Dem israelitischen Gesetz Ex 21,16 ist CH § 14 zu vergleichen. Ebenfalls mit dem Tode wird der Diebstahl eines Jungen aus der Klasse der awēlum bestraft. Jirku deutet die Einschränkung des Diebstahlverbotes auf Jugendliche so, daß im Staate Hammurapis der Diebstahl Erwachsener ausgeschlossen war.²⁾ Doch m.E. liegt der Grund für die Differenz in der geistigen Haltung. Der CH sieht in dem Jungen das Eigentum des Vaters,³⁾ das geschützt werden muß. Der erwachsene awēlum dagegen gehört niemandem, dessen Eigentumsrecht in einem Angriff auf seine Person hätte verletzt werden können. Deshalb fehlt ein Parallellfall zum israelitischen Menschen-diebstahlsverbot.

Das Bewußtsein der Abhängigkeit des Israeliten von Jahwe hat zu einer eigenständigen Ausdehnung des Verbotes des Menschendiebstahls im israelitischen Recht geführt, so daß der Israelit jeglichen Alters vor Diebstahl geschützt wird und nicht im Strafmaß unterschieden wird, wenn der Dieb einen Israeliten stiehlt, der sich zur Zeit in Sklaverei befindet. Diese Unterscheidung trifft HG.

1) Vgl. Aubert, Code hittite, S. 359; Paul, Studies, S. 65; Jirku, Weltl.Recht, S. 120, vergleicht den Vers mit CH § 14 und HG I § 19: Weil der eine Paragraph Freie, der andere Unfreie beinhaltet, sieht er wohl die Interessen beider im AT vertreten.

2) Jirku, Weltl. Recht, S. 120.

3) Vgl. die Reihenfolge: CH § 6 - § 13 behandeln Raub und Diebstahl von Eigentum.

HG I § 19a.b setzen außer der Rückgabe¹⁾ Sachstrafen für den Diebstahl eines Freien fest. Wenn diese Strafe gegenüber der israelitischen und babylonischen Todesstrafe auch milde anmutet, ist das Maß innerhalb der HG doch streng und sogar höher als das für Mord.²⁾ Der Diebstahl von Sklaven (HG I § 20f) wird je nach dem Ort des Diebstahls bestraft.³⁾ In CE § 49 wird Sklavendiebstahl durch restitutio mit einem anderen Sklaven bestraft. Wie CH § 14 behandelt auch HG und CE den Menschen-diebstahl nicht um des Menschen, sondern um dessen Eigentümer willen.⁴⁾ Die Paragraphen nehmen seine Ansprüche und Rechte wahr, während in Israel durch die Menschen-diebstahlsverbote die Freiheit des einzelnen Israeliten garantiert werden soll. So ist die Intention der formal oft so ähnlichen Gesetze grundverschieden. Nicht auf praktizierten Menschendiebstahl, sondern auf die Raubehe ist Ri 21,16ff (vgl. Urk R3 20.216, Ugaritica V, S. 108-110) zu deuten.⁵⁾

α) Aufnahme flüchtiger Sklaven

Wie der ao Eigentümer gegen Diebstahl seiner Sklaven durch das Gesetz geschützt ist, so auch davor, daß ein Dritter unberechtigt dieses Eigentum ausnützt, wie es vorkommen konnte, wenn es einem Sklaven gelungen war, von seinem ursprünglichen Herrn zu einem anderen zu fliehen. Deshalb verbieten die ao Gesetze die Aufnahme eines geflohenen Sklaven und belohnen den, der den ihm zugelaufenen Sklaven seinem Eigentümer zurückbringt.

- 1) Obwohl HG in beiden Fällen eine Verschleppung des Diebesobjektes in ein anderes Land vorsieht, steht in HG I § 19 - § 21 eine analoge Formulierung zu dem hebr. וְיָשָׁב אֵלֶיךָ: (und wenn dann) sein Herr ihn findet.
- 2) Vgl. HG I § 1: vier Köpfe; HG I § 19: sechs Köpfe Strafe.
- 3) Zu dem hier dahinterstehenden Vertragsrecht vgl. Alt, Kl.Schr. I, S. 333-340.
- 4) Vgl. die wiederkehrende Formel aus Ann 1.
- 5) Vgl. Engert, Sherech, S. 18ff; Deer, Stellung der Frau, S. 6 u.a. gegen De Vaux, S. 67.

Daß der Schutz eines flüchtigen Sklaven tatsächlich als ein dem Menschendiebstahl entsprechendes Vergehen angesehen wurde, zeigt die Stellung von CH § 15 - § 20 und CE § 50, die sich mit Fluchthilfe, Aufnahme und Rückerstattung zugelaufener Sklaven im Anschluß an den Menschendiebstahlspargraphen befassen.¹⁾ Auch die Todesstrafe, die den erwarteten, der den flüchtigen Sklaven in seinem Hause zurückhält (CH § 16 § 19), weist im CH auf die Nähe zum Menschendiebstahlverbot. CE § 50 nennt es sogar ausdrücklich Diebstahl, wenn man einen entflohenen Sklaven sieben Tage lang beherbergt. Schwer wird es nämlich gewesen sein, einen eindeutigen Beweis dafür zu erbringen, daß der Sklave nicht gestohlen, sondern zuge laufen war. Zwar steht der CH allein mit der Todesstrafe für die Aufnahme flüchtiger Sklaven innerhalb der ao Gesetzgebung, aber bestraft wird diese Tat auch in den älteren Gesetzessammlungen. Codex Ur-Nammu § 28 legt außer der Auslieferung der geflohenen Sklavin noch zur Strafe dem Aufnehmenden die Zahlung einer weiteren Sklavin in natura oder Geld auf.²⁾ Restitutio und dieselbe Strafsumme wird dem Asylgeber eines geflohenen Sklaven auch im ULI § 12f³⁾ auferlegt.

Ob auch bei den Hethitern die Aufnahme flüchtiger Sklaven verboten war, geht aus HG I § 24 nicht eindeutig hervor. Dort heißt es: Bei wem ein flüchtiger Sklave gefunden wurde, der mußte dem Eigentümer des Sklaven "Lohn" (kaššan) für ein Jahr zahlen. Es muß offenbleiben, ob

1) So auch Driver-Miles, Babylonian Laws, S. 105.

2) Zu diesem Paragraphen vgl. Korošec, Gesetzesfragmente aus Ur, S. 23.

3) Szlechter, Code Lipit-Ishtar II, S. 182, allerdings sieht in ULI § 12f Talion ausgedrückt und tritt für eine einfache restitutio ein; desgleichen San Nicolò, Rechtsgeschichtliches zu L-I, S. 114. Es scheint doch aber vom Gesetz als selbstverständlich vorausgesetzt, daß der entlaufene Sklave außerdem zurückzugeben sei. Für diese Deutung treten ein u.a.: Lauterbach, S. 24; Korošec, Gesetzesfragmente aus Ur, S. 24.

es sich hierbei um einfache Entschädigung für die in Anspruch genommene Arbeitskraft oder auch um Bußgeld handelt.¹⁾ Für den Strafcharakter des "Lohnes" könnte allerdings die in HG I § 22f ausgesetzte Belohnung für das Zurückbringen eines entlaufenen Sklaven sprechen, deren Höhe sich nach der vom Flüchtling zurückgelegten Entfernung richtet.²⁾

Damit der Sklavenhalter auch zu seinem Eigentum kam, wenn der Sklave über die Landesgrenzen hinaus geflohen war, haben die ao Staaten Verträge untereinander über die Auslieferung entlaufener Sklaven geschlossen.³⁾

Auch in Israel hat der mit seinem Herrn unzufriedene Sklave sein Los durch Flucht zu verbessern gesucht (1. Kö 2,39 Sir 33,33).⁴⁾ Daß dies sogar häufig vorkam, läßt Naboths Frage 1. Sam 25,10 vermuten. War dem Herrn ein Sklave entlaufen, mußte er selber versuchen, seinen Sklaven ausfindig zu machen (1. Kö 2,40).⁵⁾ Konnte der Eigentümer den Asylgewährenden ausfindig machen, durfte er seine Sklaven mitnehmen. 1. Kö 2,40 sagt nichts über eine Bestrafung oder Bußzahlung für den, der den Flüchtling beherbergt hat. Aber auf eine Rechtspraxis läßt sich wegen der Beiläufigkeit der Erwähnung nicht unbedingt schließen.

Ob die Aufnahme flüchtiger Sklaven wie im AO in Israel auch verboten war, läßt sich also nicht sagen. Die Gesetzesbestimmung Dt 12,16f über Asylgewährung für geflohene Sklaven scheint nur die aus dem Ausland kommenden nichtisraelitischen Sklaven zu betreffen,⁶⁾

1) Vgl. Haase, Schutz, S. 138f.

2) Vgl. Ur-Nammu § 15 und OH § 17.

3) Im einzelnen vgl. Petschow, Zur Noxalhaftung im Hethitischen Recht, ZA NF 21, 1963, S.237 - 250.

4) Vgl. Wallis, Aus dem Leben eines jüdischen Sklaven.

5) Diese Praxis setzt ebenfalls HG I § 18 - § 20 voraus.

6) Aubert, Code hittite, S. 259.

da, wie De Vaux¹⁾ wohl richtig vermutet, der israelitische Sklave zu seiner Sippe zurückkehren würde und nicht auf fremde Unterkunft angewiesen wäre. Das Gesetz Dt 23,16 wäre dann keine Entsprechung zu CH § 16 Par.,²⁾ sondern zu den ao staatlichen Verträgen über Auslieferung der ins Ausland geflohenen Sklaven, wobei Israel sich gerade von der gesamten ao Praxis abhebt, indem es den Zuflucht~~s~~suchenden Sklaven aufnimmt und ihm erlaubt, sich da anzusiedeln, wo er mag. David handelt nach dem so interpretierten Gesetz, wenn er dem ägyptischen Sklaven eines Amalekiters schwört, ihn nicht seinem Herrn auszuliefern (1.Sam 30,15).

Hinter Dt 23,16f wird aber nicht der Gedanke an eine billige Arbeitskraft gesteckt haben,³⁾ sondern das Bewußtsein, daß der Sklave schon einen triftigen Grund für diesen Schritt gehabt haben wird und daß die humane Sklavengesetzgebung in Israel ihm das Leben angenehmer machen werde.

β) Ehebruch

Ein Menschendiebstahl ganz besonderer Art nach israelitischem und ao Recht ist der Ehebruch. Ehebruch wird als Eindringen in eine fremde Ehe verstanden und kann daher nur von einem Mann mit einer verheirateten Frau begangen werden. Da die Frau rechtlich das Privateigentum ihres Ehemannes war, gleicht der Einbruch in die Ehe^{in gewisser Weise} einem Diebstahl. Aus diesem Grunde weist Nathan den David auf sein Vergehen an Uria hin mit der Erzählung einer Geschichte vom Viehdiebstahl (1. Sam 12,1-9). Formal betrachtet fällt Ehebruch daher unter die privatrechtliche Kategorie des Menschendiebstahls, denn beim Ehebruch hat sich ein Dritter die Ehefrau aus der Herrschaftsgewalt

1) De Vaux, S. 143f.

2) Gegen Jirku, Weltl. Recht, S. 137; Plessis, Dictionnaire, S. 805; Ring, Rechtsleben, S. 141f.

3) Gegen Staerk, Dt, S. 23.

des Ehemannes widerrechtlich ^{ge}aneignet.¹⁾ Dagegen handelt es sich nicht um Ehebruch, wenn ein verheirateter Mann neben seiner Ehefrau noch andere nichtverheiratete und unverlobte²⁾ Frauen hat. In diesem Falle gibt es keinen Geschädigten, niemandes Eigentumsrecht wird verletzt.

Die Strafe, die den Ehebrecher trifft, ist in Israel und im AO äußerst hart. Sowohl der Ehebrecher als auch die Frau werden mit dem Tode nach Lv 18,20 20,10 und Dt 22,22 bestraft. Auch in der Antwort Davids an Nathan ist 2. Sam 12,5 die Todesstrafe enthalten. Grundsätzlich steht dieses Strafmaß auch dem babylonischen, assyrischen und hethitischen Ehemann zu, der seine Ehefrau in flagranti³⁾ ertappt.⁴⁾ Nur CE § 28 setzt allein den Tod der Frau als Strafe fest. Neben der Todesstrafe gestehen die ao Gesetze aber dem Ehemann auch eine Begnadigung seiner Frau zu. Die Nachsicht des Ehemannes gegenüber seiner Frau, zieht auch den Straferlaß für den Ehebrecher nach sich. Letzteren spricht dann der König im AO aus.⁵⁾

1) Vgl. Ring, Rechtsleben, S. 23.

2) Vgl. die Ausführungen über die Zahlung des Brautpreises, S. 54ff dieser Arbeit. Durch die Darbringung des ^{התורה} war der Bräutigam ^{התורה} über das Mädchen geworden, weshalb er schon dieselben Rechte auf das Mädchen wie der Ehemann hatte (Dt 22,23-27).

3) Obwohl die biblischen Gesetze den Tatbestand des ertappens in flagranti nicht erwähnen, scheint er für die Anwendung der Todesstrafe vorausgesetzt, da Nu 5,11-31 Riten zur Überprüfung eines Ehebruchs ^{verdahtes} gesondert überliefert. Weil diese Verfahren ihre Entsprechung in CH § 131 und § 132 (Ordal) haben, CH also auch nur die Todesstrafe bei eindeutigen Beweisen festsetzt, darf wohl Lv 20,10 und Dt 22,22 im Sinne der ao Parallelen verstanden werden.

4) Vgl. CH § 129 MAG A § 15 HG II § 197f.

5) Vgl. für diese Interpretation von HG II § 97f Korošec, Heth.Recht zw. Ost u. west, S. 30 und Haase, Zum heth. Prozeßrecht, S. 250-253. Aufgrund dieser Parallele deutet auch Cardascia, Lois Assyriennes, S. 723, MAG A § 15 in diesem Sinne. Auch nach DH § 129 hat der König für die Gleichheit der Strafe für die Ehefrau und den Ehebrecher zu sorgen (Driver-Miles, Babylonian Laws, S. 281).

Die israelitischen Verbote gegen den Ehebruch gehen aber über den privatrechtlichen Charakter der ao Gesetze noch hinaus. Das zeigt sich sowohl durch die Strafe als auch durch den Kontext, in dem sie stehen. Dt 22,22 qualifiziert Ehebruch als היכל, das es aus Israel auszurotten gilt. Mit Kornfeld¹⁾ ist die Todesstrafe als Steinigung²⁾ zu interpretieren. Sie ist nach Jos 7,25 eine gemeinsame, von der Gemeinschaft durchgeführte Strafe. Denn nicht nur der betroffene Ehemann ist durch den Übergriff auf seine Frau beleidigt worden, sondern das ganze Volk wird durch solch ein Vergehen betroffen und gerät in die Gefahr der Verunreinigung.³⁾

Lv 18, 24-30 reiht Ehebruch unter die החטאות ⁴⁾ (Vv 26.29; V 30: חטאות החטאות), an welchen sich die גוים vergangen haben. Da die Reinheit des Landes durch einen Ehebrecher gefährdet wird (V 25), soll er ausgerottet werden. Ähnlich hängt auch nach Lv 20,22-24 der Besitz des Landes Israel von der Einhaltung einer Verbotsreihe ab, die u.a. auch den Ehebruch (Lv 20,10) aufzählt. Außerdem hindert ein Ehebrecher das Volk daran, wie Jahwe heilig zu werden (Lv 20,7f).

Das sprechende Ich dieser Verbote ist an allen drei Stellen Jahwe. Das Verbot des Ehebruchs ist nunmehr kein privatrechtliches Gesetz, sondern ein religiöses Gebot in Israel, dessen Mißachtung gegen die von Jahwe geforderte Heiligkeit und Reinheit des auserwählten Volkes angeht. Wer Ehebruch in Israel begeht, vergeht sich also gegen Jahwe. Da der Ehebruch religiös bewertet wird, ist die Aufnahme seines Verbotes in den

1) Kornfeld, L'adultère, S 94.

2) Vgl. Joh. 8,7.

3) Genauso deutet das AT Ehescheidung. Vgl. Nembach, Ehescheidung, S. 162.

4) Vgl. Jer 7,10. Dort gehört zu den חטאות Ehebruch, Meineid, Mord, Diebstahl, den Baalim opfern und anderen Göttern nachlaufen.

dekalog von Ex 20 Par. 1-5 verständlich, wenn man diesen als Grundnormenkatalog für eine friedliche Verbundenheit zwischen Jahwe und seinem Volk ansieht. Weil Ehebruch sich in Israel gegen die von Jahwe seinem Volk angebotene Gemeinschaft richtet, findet sich in der Gerichtsbotschaft der Propheten Hosea und Jeremia auch Ehebruch als Begründung für Jahwes Zorn gegen Israel (Jer 7,9 Hos 4,2). Desgleichen fehlt er nicht bei der Aufzählung der Eigenschaften eines Gottlosen (Ps 50,18 Hi 24,14f).

Die Auffassung des Ehebruches als Sakrileg in Israel führt konsequent dazu, bei Verdacht auf Ehebruch ein Gottesurteil herbeizuführen (Nu 5,11-31). In diesem Punkt hat sich auch im CH § 131f noch ein Rest von Religion erhalten.¹⁾ Während aber die Religion in den ao Gesetzen über den Ehebruch höchstens noch rudimentär durchschimmert, hat das israelitische Recht in Eigenständigkeit und Abgrenzung zur Umwelt den Ehebruch bis in spätnach-exilische Zeit immer noch religiös bewertet.²⁾ Darin mag auch der Grund für die Beibehaltung der Todesstrafe liegen. Da die ao Gesetze auch die Möglichkeit der Vergebung ins Auge fassen, vertritt Israel im Falle des Ehebruchs die härtere Strafe. Wie schon die Todesstrafe für Menschendiebstahl in Ex 21,16 den Weg für die Interpretation als Sakrileg zeigte, kann beim Ehebruch auf den religiösen Charakter des Verbots auch an Hand des Strafmaßes bei Zuwiderhandlung hingewiesen werden.

Wird im AO durch das Verbot des Ehebruchs der Ehemann als Eigentümer seiner Frau geschützt, beinhaltet das Verbot in Israel das Anliegen als Gemeinschaftsverhältnis zwischen Jahwe und seinem Volk unversehrt zu erhalten. Deshalb überlaß

-
- 1) Vgl. Klíma, Studien III, S. 556f; Furlani, La sentenza di dio nella religione babilonesse e assira. Atti della Accademia Nazionale dei Lincei ... Ser VII, vol II, 1950, S. 219-279.
 - 2) Vgl. Bückers, Grundideen, S. 73; Kornfeld, L'adultère, S. 109.

das israelitische Gesetz die Bestrafung des Ehebrechers nicht dem Ehemann, regelt sie nicht auf privater Ebene, sondern macht sie zur Angelegenheit des ganzen Volkes.¹⁾

c) Hausfriedensbruch mit diebischer Absicht²⁾

Auch das Haus wird vom Gesetz für den Eigentümer gegen Usurpation Dritter geschützt. Für Israel läßt sich die Bestrafung eines Diebes, der in ein Haus einbricht, aus Ex 22,12a entnehmen. Zwar geht es Ex 22,12a nicht um die Bestrafung eines Diebes, der bei Nacht in ein Haus eindringt, sondern um die Beantwortung der Frage, ob Putativnotwehr sträflich sei.³⁾ Aber die Ablehnung jeglicher Schuld für den Hauseigentümer, der den Dieb des nachts überrascht und sofort tötet,⁴⁾ läßt eine harte Bestrafung für diese Tat in Israel vermuten. Wahrscheinlich stand aber auf Hauseinbruch keine Todesstrafe, weil das Gesetz zwischen der Möglichkeit unterscheidet, ob die Tat am Tage oder in der Nacht geschah. Wenn aber der Hauseigentümer den Dieb am Tage tötet, läßt er Blutschuld auf sich. Nach Sonnenaufgang kann er sich nicht mehr auf Selbstverteidigung berufen.⁵⁾ Das genaue Strafmaß für dieses Eigentumsdelikt ist für Israel unbekannt, aber sicher ist die Tatsache, daß der Dieb zum Schutze des Hauseigentümers bestraft wird.

1) Kornfeld, L'adultère, S. 94f. 109

2) Vgl. Mühl, Untersuchungen, S. 27: "In die Kategorie des Diebstahls fällt auch der Einbruch ..." Erst das römische Recht trifft auch eine sprachliche Unterscheidung zwischen Diebstahl und Einbruch. Vgl. Müller, Gesetzgebung Hammurapis, S. 91, Anm 1.

4) Vgl. Jer 2,34 eine Anspielung auf dieses Gesetz.

3) Vgl. Jepsen, Auslegung, S. 65; Horst, Diebstahl, S. 173, fragend; gegen Jirku, Weltliches Recht, S. 125.

5) Vgl. Paul, Studies, S. 87: "Thus, if the offense take place at night ... this is considered a case of self-defense on the part of the owner of the house ..."

Darin unterscheidet sich Ex 22,1.2a von dem ihm sonst recht ähnlichen CE § 13, der die Bestrafung für Haus-einbruch regelt: Wird ein awēlum am Tage unrechtmäßig im Hause eines muškenu¹⁾ ertappt, zahlt er zehn Sekel, dagegen erwartet ihn die Todesstrafe, wenn er nachts überrascht wird.²⁾ Die Differenz zu Israel liegt darin, daß CE ein unwiderruflich hartes Strafmaß vorschreibt, während Ex für dasselbe Vergehen dieses Strafmaß e r - l a u b t , ohne es zum Gesetz zu erheben. Hierin besteht auch der Unterschied von Ex 22,1.2a zu CH § 21, in dem Todesstrafe für den Einbrecher vorgesehen ist, gleich ob die Tat am Tage oder in der Nacht geschah.³⁾

Die sonst in der Rechtsgeschichte zu beobachtende Milderung der Sanktionen im Laufe der Zeit⁴⁾ ist von CE nach CH nicht eingetreten. Das alttestamentliche Gesetz mutet am mildesten von den dreien an. Der Grund für die Verschärfung der Strafen in Babylonien mag in den wirtschaftlichen Voraussetzungen gelegen haben. In der ökonomisch sehr hoch entwickelten Stadt Babylon wird es zur Zeit Hammurapis häufiger zu Kapitalverbrechen als vor ihm und in Israel gekommen sein. CH § 21 spricht

-
- 1) Vgl. CE § 12, der auch nur das Eigentum des muškenu schützt. Aber im Gewohnheitsrecht muß eine analoge Regel für das Eigentum des awēlum gegolten haben (Szlechter, Lois d'Eshnunna, S. 117).
 - 2) Ähnlich ist der Fall in den Zwölf Tafeln (VIII, 12f) und der hellenistischen Gesetzgebung geregelt. Vgl. Mühl, Untersuchungen, S. 27; Yaron, Laws of Eshnunna, S. 182.
 - 3) CH § 21: "Gesetzt, ein Mann ist in ein Haus eingebrochen, so wird man ihn vor selbigem Loche töten und ihn (dort) einscharren." (AOT, S. 385); Müller, Gesetzgebung Hammurapis, S. 91: "Der regelrechte Einbruch bestand darin, daß man die Mauer durchbrach oder sie untergrub, um auf diese Weise ins Innere zu gelangen. Der Besitzer fand also in der Regel den Einbrecher an der Einbruchsstelle, tötete ihn und verscharrte ihn an dieser Stelle."
 - 4) Vgl. z.B. den Unterschied von HG I zu HG II.

aber auch für die schon oben genannte Tendenz, die Interessen des Eigentümers durch oft grausame Verfahren gegen den, der dagegen angeht, intensiv zu schützen. Zwar schützt auch die israelitische Gesetzgebung das Haus, doch nicht um des Eigentums selber willen, sondern weil man in Israel beim Angriff auf das Haus des Nächsten ein gemeinschaftswidriges Verhalten erblickte, welches die israelitische Gesellschaftsstruktur, die auf den von gegründet war, zerstören mußte.

d) Diebstahl sonstiger Gegenstände

Die 20 Gesetzessammlungen behandeln Eigentumsentziehung kasuistisch und weisen deshalb über die beiden behandelten Komplexe noch eine Vielzahl - vornehmlich HG - von Vorschriften auf.

Für die Hethiter war der Ackerbau ein bedeutender Erwerbszweig. Deshalb regelt HG den Diebstahl der für den Ackerbau notwendigen Geräte. Die Strafe richtet sich dabei nach der Bedeutung des Objektes für die landwirtschaftliche Arbeit. So setzt HG II § 121 für den Diebstahl eines Pfluges sechs Sekel,¹⁾ für den Diebstahl eines Lastwagens²⁾ weniger als einen Sekel (HG II § 122) und drei Sekel für Geräte verschiedener Art (HG II § 124) fest. Fragmentarisch überliefert sind die Paragraphen, die den Diebstahl eines Wasserrohres (HG II § 125), einer Tür (HG II § 127), eines Ziegels (HG II § 128) und von Pferdegeschirr (HG II § 129)³⁾ regeln. In allen Fällen tritt eine Vermögensstrafe ein.

1) Geringer ist die Buße dafür in OH § 259f.

2) So die Interpretation von Ring, Rechtsleben, S. 123. Anders Goetze: a cart with all its accessories, vgl. Haase, Rechtssammlungen, S. 84, Anm 29.

3) Die Übersetzung ist ungewiß, vgl. Haase, Rechtssammlungen, S. 85, Anm 37.

Die Höhe der Geldbuße richtet sich in HG aber nicht nur nach dem Wert des gestohlenen Objektes, sondern wiederum nach der Person des Diebes. In der Regel haben die Sklaven nur die Hälfte der von einem Freien geforderten Entschädigung zu zahlen.¹⁾ Dieses Prinzip ist in HG I § 95 durchbrochen: Der Eigentümer des Sklaven muß den Diebes-schaden, den sein Sklave in einem Hause angerichtet hat, für diesen ersetzen. Falls er sich weigert, muß er den Sklaven an den Geschädigten ausliefern.²⁾

Nicht ganz so ausführlich wie HG, aber immerhin noch in fünf Paragraphen,³⁾ beschäftigt sich MAG mit dem Diebstahl. Zwar betreffen die Gesetze in der vorliegenden Form nur den Diebstahl, den eine Frau begeht, was der Tafel A der MAG den Namen "Frauenspiegel"⁴⁾ eingetragen hat, aber vermutlich stehen dahinter ältere, allgemeine Diebstahls Gesetze, die ein Redaktor bearbeitet hat.⁵⁾ Danach läßt sich als Strafe für Diebstahl nicht näherbestimmter beweglicher Güter in der Regel⁶⁾ Verstümmelung entnehmen. Dem Ehemann der Diebin steht die Jurisdiktionsgewalt zu. So wie er seine Frau behandelt, wird auch der eventuelle Käufer des Gestohlenen behandelt. Die Strafe für Diebstahl ist in MAG also erheblich härter als in HG.

-
- 1) HG II § 132f: ohne Angabe des Objektes
§ 101: Diebstahl von Weinstöcken,-Reben oder Zwiebeln
§ 121: Diebstahl eines Pfluges
§ 143: Diebstahl irgendeiner Sache aus Kupfer
Zu den Geldstrafen vgl. Aubert, Code hittite, S. 368:
"Les Hittites avaient l'âme financière." Rémy, Vol,
S. 171, entdeckt darin einen "aspect mathématique."
 - 2) Zu dieser Form der Haftung vgl. Petschow, Noxalhaftung, S. 240f.
 - 3) MAG A §§ 1.3.4 (Depositum 6) 5.
 - 4) San Nicolò, Beiträge, S. 90.
 - 5) Die Unterscheidung zwischen Quelle und Redaktionsarbeit nimmt Koschaker in seinen "Quellenkritische(n) Untersuchungen zu den AAG" vor. Zur Kritik daran siehe Cardascia, Lois Assyriennes, S. 31-34.
 - 6) Anders liegt der Fall in MAG A § 3, wo die Frau ihren verstorbenen Ehemann bestiehlt. Da erwartet sie und den Käufer des Diebesgutes Todesstrafe.

Durch sie kommt die Stellung der Frau noch einmal deutlich zum Ausdruck. Da sie selber Eigentum des Mannes war, wurde ein Übergriff in dessen Eigentum äußerst streng bestraft. Die Diebstahlsgesetze von MAG sind Ausdruck einer stark entwickelten materiellen Kultur,¹⁾ die den Eigentümer im Blick hat. Die private Strafverfolgung der Diebin unterstreicht diesen Zug.

Weder zu diesen hethitischen noch zu diesen mittellassyrischen Gesetzen gibt es israelitische Parallelen. Im AT wird der Diebstahl ganz allgemein verboten, ohne daß dabei ein Unterschied der Person nach frei, unfrei, männlich oder weiblich gemacht würde. Außer den in den vorigen Abschnitten angeführten Regelungen von Vieh- und Menschendiebstahl findet sich keine weitere Spezifizierung. Vielmehr wird der Diebstahl schlechthin verboten oder als verabscheuungswürdig hingestellt.

So lautet das achte Gebot des Dekalogs Ex 20,15 Par Dt 5,19 לֹא תִגְנוֹב, ohne das Objekt näher zu nennen²⁾ und ohne eine Strafe für die Übertretung anzudrohen.³⁾ Ähnlich knapp verbietet Lev 19,11 (pluralisch) den Diebstahl. Es wäre aber vorschnell, aus diesem Grunde das Gebot aus der eigentlich rechtlichen Betrachtungsweise des Diebstahls auszusondern und in einen Komplex der Sittlichkeit hineinzustellen,⁴⁾ denn das Motiv zur Einhaltung eines Verbotes muß nicht unbedingt darin bestehen,

1) Vgl. Ring, Rechtsleben, S. 64.

2) Vgl. den Abschnitt über Menschendiebstahl B II b. Unbegründet ist die Annahme Försters, Diebstahl, S. 81, daß das achte Gebot lediglich die Aneignung gebannten Gutes im Auge hat.

3) Zur Kritik an der Deutung dieser Prohibitive als "genuin israelitisch" von Alt, Ursprünge, Kl.Schr.I, S. 239 ff, vgl. Feucht, Untersuchungen zum Heiligkeitgesetz, 1964; verstenberger, Wesen und Herkunft des sog. apodikt. Rechts im AT, 1961!; Gese, Beobachtungen zum Stil altl. Rechtssätze, ThLZ 85, S. 147-150; Heinemann, Untersuchungen zum apodikt. Recht, 1958; Kilian, Apodikt. u. kasuist. Recht im Licht ägypt. Analogien, BZ NF 7, 185-202; Wagner, V., Rechtssätze in gebundener Sprache und Rechtssatzreihen im israelit. Recht. Ein Beitrag zur Gattungsforschung, Berlin 1972, BZAW 127; Liedke, G., Gestalt und Bezeichnung altl. Rechtssätze, eine formgeschichtl.-terminolog. Studie, Neukirchen 1971; Marzal, A., Mari Clauses in "casuistic" and "apodictic" Styles, Part I, CBQ 33, 1971, S. 333-364, Part II, CBQ 33, 1971, S. 492-509; Weinfeld, M., The Origin of the Apodictic Law, VT 22, 1972, S. 63-75; Bright, J., The Apodictic Prohibition: Some Observations, JBL 92, 1973, S. 185-204.

4) Gegen Bolkestein, S. 57.

daß die angedrohte Strafe abschreckt. Wenn das AT allgemein und ohne Sanktion den Diebstahl verbietet, so drückt sich darin neben der juristischen auch eine religiöse Bewertung des Diebstahls aus. Preiser¹⁾ urteilt demnach falsch, wenn er im Diebstahl in Israel wie im AO nur ein reines Vermögensdelikt, begangen von einem einzelnen gegenüber einem einzelnen, erblickt. Vielmehr deutet auch die Stellung des Diebstahlverbotes auf die andere Bewertung des Diebstahls in Israel hin. Nach Ex 20,1 ist es Jahwe selber, der den Diebstahl unter den Israeliten verbietet. Demnach muß es eines der Grundvergehen israelitischen Verhaltens sein, wenn dieses Verbot in einer sonst ziemlich knapp gehaltenen Reihe einen Platz erhält. Das Verbot des Diebstahls hat durch die Aufnahme in den Dekalog dasselbe Gewicht wie z. B. das Gebot von der alleinigen Verehrung Jahwes erhalten. Diebstahl schädigt in Israel nicht nur den Nächsten, sondern beleidigt auch Jahwe, der sein Volk in Gemeinschaft untereinander leben wissen möchte. Wer sich am Gut seines Nächsten vergeht, lehnt sich gegen die von Jahwe gesetzten Normen des menschlichen Zusammenlebens auf. Die Verachtung des göttlichen Willens, die sich auch im Übergriff auf das Eigentum des Nächsten ausdrücken kann, ist nicht durch Geldbuße wie im AO zu sühnen. Aus diesem Grunde fehlt bei den allgemein gehaltenen Diebstahlsverböten die Angabe einer genauen Strafe.

Propheten aber wie Hosea (4,2) und Sacharja (5,1-4) haben in der Geschichte auch Jahwes Strafe für die Mißachtung seines Diebstahlverbotes gesehen. Ebenso wird in Hi 24,1 die Strafe für den Dieb in der Nacht von Gott erwartet, und Ps 50,18 steht Gott als Richter über dem Gottlosen, der mit dem Dieb Gemeinschaft pflegt.

1)Preiser, Vergeltung und Sühne, S. 29.

Auch ohne ausgesprochene Sanktionen mußte das Verbot des Diebstahls für den Israeliten Wirkung gehabt haben, weil es in den Normenkatalog seines Gottes aufgenommen war und seine Übertretung unweigerlich auch zur Störung des Verhältnisses zwischen ihm und Jahwe führte. Deshalb kann kein Zweifel darüber bestehen, daß für den gläubigen Israeliten das allgemeine Diebstahlsverbot mehr Gewicht hatte - trotz fehlender Sanktion - als es die vielen ad Diebstahlsverbote mit genauen Strafangaben haben könnten. Denn es besteht doch bei der Fülle der kasuistischen Diebstahlsverbote einerseits die Möglichkeit, daß etwas vergessen wurde und andererseits, daß die Zuwiderhandlung unentdeckt bleibt. Beides schließt die israelitische Auffassung des Diebstahls als Vergehen gegen das von Jahwe geforderte gemeinschaftspflichtige Verhalten aus.

e) Diebstahl von Depositum

Es handelt sich um Depositum, wenn Gegenstände oder Vieh jemandem zur Verwahrung überlassen worden sind, ohne daß das deponierte Gut vom Verwahrer benutzt werden soll. Auf Verlangen des Deponenten hat der Verwahrer alles zurückzugeben.

Eine eigene Regelung trifft das BB für den Diebstahl von deponiertem Eigentum. Ex 22, 6-8 teilt das Depositum in Geld,¹⁾ Kostbarkeiten²⁾ und Tiere ein. Einen eigenen Ausdruck für den Rechtsfall des Depositum kennt das Hebräische nicht. Ex 22,6 umschreibt mit יָתֵן לְסוֹר . Das entspricht dem akkadischen Ausdruck ana maššarutim iddin.³⁾

1) Die Übersetzung von כֶּסֶף durch "Geld" läßt sich wegen des Nebeneinander von כֶּסֶף und כִּלִּים rechtfertigen. Sollte כֶּסֶף hier "Silber" bedeuten, fiel es unter den Sammelbegriff כִּלִּים und brauchte nicht extra erwähnt zu werden. Gegen Jepsen, Auslegung, S. 38, Anm 2.

2) כִּלִּים soll wohl alle bewegliche Habe einschließen; die Übersetzung "Schmucksachen" (Baentsch, Ex, S. 198) scheint deshalb zu eng.

3) Vgl. CH § 124 GE § 36. Dazu: Cazelles, Études, S. 154; Paul, Studies, S. 92.

Wird das deponierte Gut gestohlen, soll der Dieb doppelten Ersatz wie beim Viehdiebstahl Ex 22,3 leisten. Der Depositar, hebr. בעל הבית, akk. bēl bītim¹⁾, wird nicht für den Diebstahl verantwortlich gemacht. Nur im Falle der Nichtauffindung des Diebes muß der Depositar einen Entlastungseid bei Gott²⁾ schwören, daß er nicht selber das anvertraute Gut veruntreut hat. Kommt allerdings eine Verschuldung seinerseits dabei ans Licht, gilt er als Dieb und hat den doppelten Ersatz zu leisten (V 8).³⁾ Im späteren Priestergesetz Lv 6,2-5 und Nu 5,7 tritt zu dem doppelten Ersatz noch eine Strafsumme wegen des Falschschwörens hinzu.

Demnach war die Hinterlegung in Israel weder für den Depositar noch für den Deponenten mit Auflagen verbunden. Das Depositenrecht trägt eher die Züge einer nachbarlichen Gefälligkeit als die eines Rechtsgeschäftes.

In Babylonien dagegen ist der Gefälligkeitscharakter verschwunden. Depositum ist ein Geschäft, das vertraglich⁴⁾ geregelt sein muß, damit der Deponent überhaupt das Recht auf die Herausgabe seiner zur Aufbewahrung gegebenen Gegenstände hat, CH § 122f. Auch hat das

1) CH § 125 CE § 37.

2) Zur Interpretation der gemeinten Götter, vgl. A II 1.) dieser Arbeit.

3) Dieser Vers muß sich nicht nur auf anvertrautes Gut beziehen (Noth, Ex, S. 149), sondern meint vielleicht Unterschlagung allgemein, weil nun von Tierarten die Rede ist.

4) In dem älteren CH § 124 ist nur von Zeugen die Rede, vgl. Koschaker, Rechtsvergleichende Studien, S. 20. Daß damit aber auch schon der schriftliche Vertrag gemeint sei, die Zeugen lediglich als die wichtigeren Beweismittel expressis verbis genannt werden (so: Driver-Miles, Babylonian Laws, S. 237f), scheint unwahrscheinlich.

spätjüdische Recht diese Praxis eingeführt (Tob 1,14 4,1.20 5,3 9,5). Aus der schriftlichen Fixierung eines Depositums ergeben sich auch Pflichten für den Depositär in Babylonien. Denselben Schutz wie seinem eigenen Eigentum hat er auch dem deponierten zukommenzulassen, denn im Falle eines Diebstahls haftet er mit dem vollen Depositum (CH § 125).¹⁾ Um den ihm dadurch entstandenen Schaden zu decken, muß der Depositär sich den Dieb suchen.²⁾ Voraussetzung für den Schadensersatz ist nach dem Gesetz die Fahrlässigkeit des Depositärs. Koschaker nimmt aber auch für Babylonien eine ältere Rechtsform an, nach der der Depositär nichts zu ersetzen braucht, wenn er schuldlos am Verlust des Depositums war.³⁾

Diese These stützt der ältere CE; § 36 legt dem Verwahrer die Haftung für das gestohlene Depositum auf, wenn culpa in custodienda vorliegt. Die eigene Nachlässigkeit wird durch eine Aufzählung erläutert: "(wenn) (in) dem Haus nicht eingebrochen worden, der Türpfosten nicht umgestürzt (oder) das Fenster nicht zerstört worden ist ..."⁴⁾ Dagegen braucht der Depositär im umgekehrten Falle laut § 37 dem Geschädigten nichts zu ersetzen. Die höhere Gewalt des Verlustes muß der Depositär bei Gott schwören.⁵⁾

- 1) Floeg, Studies III, S. 42 und Schmökel, Angewandtes Recht, S. 74f, sehen in 1. Kō 20,39f diese babylonische Rechtspraxis aufgenommen. Allerdings soll die Satzung dahin abgewandelt sein, daß vor Antritt des Geschäftes eine bestimmte Summe ausgemacht wurde, die im Falle des Depositumverlustes gezahlt werden sollte. Es scheint aber recht zweifelhaft aus der Geschichte, in der es um Personen geht, auf sachenrechtliche Tatbestände zu schließen, die in dieser Form weder im AT noch im AO ihre Parallele haben.
- 2) Zu der auch aus dem germanischen Recht bekannten Handhabung des "Anefang" vgl. CH § 9.
- 3) Koschaker, Rechtsvergleichende Studien, S. 90ff. ; Jepsen, Auslegung, S. 66.
- 4) zitiert nach Haase, Rechtssammlungen, S. 14.
- 5) Einen ausführlichen Vergleich zwischen CH § 125 und CE § 36f bietet Szlechter, Lois d'Eshnunna, S. 81-87.

Der auch im BB stehende Schwur bei Gott ist im CH gestrichen. Das israelitische Depositenrecht gleicht - darin also dem alten babylonischen Recht mehr als dem CH. Allerdings besteht doch noch Übereinstimmung zwischen Ex und CH im doppelten Ersatz, wenn der Diebstahl vorgetäuscht wurde, es sich also um Unterschlagung handelte (CH § 124 § 126).

Erhellung des assyrischen Depositenrechtes bietet allein MAG A § 6. Mit Cardascia wird man den Paragraphen im weitesten Sinne verstehen müssen: es geht in ihm um irgendwelche Güter, die eine verheiratete¹⁾ Frau einem Dritten zur Aufbewahrung gegeben hat.²⁾ Wenn das Objekt gestohlen wird,³⁾ ist der dafür verantwortlich, dem es anvertraut wurde.

MAG bringt in knappester, aber auch in schärfster Form im Vergleich zum israelitischen und babylonischen Gesetz sein Anliegen, das Eigentum zu schützen, zum Ausdruck: denn es beachtet nicht eine eventuelle Schuldlosigkeit des Depositars beim Verlust des Depositums wie CE und CH. Auch die Möglichkeit einer Unterschlagung von seiten des Depositars, die eine besondere Bestrafung in den anderen Gesetzen nach sich zieht, kennt MAG nicht. MAG § 6 nimmt m.E. am stärksten von allen ao Gesetzen, Israel eingeschlossen, die Interessen des Eigentümers wahr. Unverständlich bleibt daher die Äußerung von Ring, daß im Falle des Depositums Israels Gesetze und die von MAG "ungefähr auf demselben Plane"⁴⁾ liegen.

1) Unbeachtet kann für die Frage des Depositenrechtes bleiben, ob die Frau ihr eigenes Eigentum oder das ihres Ehemannes nach auswärts gibt.

2) Cardascia, Lois Assyriennes, S. 105. Anders Ring, Rechtsleben, S. 68 und Ebeling z.St.: Sie sehen in der fortgegebenen Sache ein der Frau anvertrautes Depositum. Vgl. die Übersetzung "Pfand" bei Haase, Rechtssammlungen, S. 97.

3) Vgl. das in Klammern gesetzte "éventuellement" bei Cardascia, Lois Assyriennes, S. 103. 106.

4) Ring, Rechtsleben, S. 69.

Abschließend läßt sich also sagen: Allen behandelten Gesetzen ist der Schutz des Eigentums vor Diebstahl, auch wenn es Dritten anvertraut ist, gemeinsam. Die babylonischen Rechtsbestimmungen über das Depositum muten am modernsten an durch die Aufnahme der Schuldfrage. Auf die Spitze getrieben ist der Schutz in MAG. Zwischen beiden steht Israel, das den Diebstahl nur dann bestraft, wenn der Dieb ausfindig gemacht werden konnte. Dadurch wird freundschaftliche Hilfe für den Nächsten nicht abgeschreckt, indem das Gesetz undifferenziert Ersatz des gestohlenen Depositum fordert.

f) Hüterhaftung

Vom israelitischen und ao Gesetz besonders behandelt wird der Fall des gestohlenen oder irgendwie abhanden gekommenen Viehs, das zum Hüten einem anderen überlassen wurde. Drei Fälle unterscheidet Ex 22,9-12. Wenn sich das Tier verletzt oder stirbt, ohne daß Zeugen anwesend sind, muß der Hüter bei Jahwe¹⁾ schwören, daß er sich nicht am Vieh seines Nächsten vergangen hat. Jahwe entscheidet also als letzte Instanz über Schuld oder Unschuld. Der geschädigte Eigentümer kann gegen das Gottesurteil keine Berufung einlegen und muß unter diesen Umständen den Schaden hinnehmen (V 10).

Die andere Möglichkeit ist der Diebstahl des anvertrauten Tieres. Dafür muß der Hüter Ersatz leisten. Dahinter steht wohl die Auffassung von der Nachlässigkeit des Hüters,²⁾ wofür er bestraft werden soll (V 11).

-
- 1) Die LXX liest יָהוָה, wie es auch im Kontext erscheint. Nur in diesem Vers wird der Jahwename in den Mischpatim genannt. Dazu Paul, Studies, S. 93, Anm. 1: "This is most likely an example of the use of different source material in which the oath before YHWH would be a modernizing of a pre-Israelite formulation." Nach Noth, Ex S. 149, weist der Jahwename auf "eine speziell israelitische Erweiterung des Depositenrechtes."
 - 2) Vgl. Baentsch, Ex, S. 199; Paul, Studies, S. 93. Anders Jepsen, Auslegung, S. 67: "... wohl weil ein Viehdiebstahl zu leicht vorgeschützt werden konnte."

Die dritte Möglichkeit nennt V 12: Wenn das Vieh von einem Raubtier zerrissen wurde und der Hüter einen Beweis¹⁾ dafür liefern kann, ist er von der Ersatzpflicht befreit. Die Anwendung dieser Praxis geht aus Am 3,12 hervor.²⁾ Tod und Unfall sieht das BB als vis major an, für die der Hüter nicht verantwortlich gemacht werden kann. Allein bei Diebstahl des überlassenen Viehs, ist er für den Schaden haftbar.

Im Vergleich zu den vorangegangenen Versen (Ex 22,6-8) fällt ein Unterschied auf: Beim Diebstahl sonstigen Depositums hatte sich der Depositär nur dem Reinigungs-
eid zu unterziehen, an die Möglichkeit einer schuldhaften Nachlässigkeit war nicht gedacht. Die Differenz wird so erklärt, daß beim Viehhüten Bezahlung erfolgte, während Deponierung allen anderen Gutes eine unentgeltliche Gefälligkeit war.³⁾ Daraus folgt: Wer für seine Arbeit bezahlt wird, soll sie mit größerer Verantwortung ausüben, als wenn er nur darum gebeten wird. Dieser Schluß ist aber für die israelitische Lebenseinstellung unzutreffend. Vielmehr scheint die Wertschätzung des Viehs, in dem sich der spezifische Reichtum der Israeliten zeigte, diese Unterscheidung herbeigeführt zu haben.⁴⁾

1) Da 77 sonst nur auf Personen bezogen ist, lesen LXX, Vulgata, $\mu(?)$ 72. Das Suffix von 77 müßte sich dann auf den Eigentümer beziehen. Vgl. Rensham, 'D, S. 337-339. Er übernimmt diese Lesart.

2) Vgl. S. 23 ff dieser Arbeit I,3. Nach Gn 31,39 muß Laban ein harter Herr (peer, Ex, S. 114) gewesen sein, weil er auch Ersatz des Tieres forderte, wenn es durch ein Raubtier zerrissen worden war. Finkelstein, An Old Babylonian Herding Contract and Gn 31,38f, JAOS 88, 1968, S. 30-36, hat aber auch überzeugend darlegen können, daß es sich hierbei aufgrund altbabylonischer Hüteverträge um eine Sonderregelung zwischen Jakob und Laban handelt, die bei Dienstantritt angenommen wurde, genauso wie die Verantwortung bei Tag und Nacht.

3) Müller, Gesetzgebung Hammurapis, S. 171.

4) Ähnlich, Ring, Rechtsleben, S. 154.

Der israelitischen Auffassung von der Hüterhaftung entspricht die aus Babylonien. CH unterscheidet wie BB zwischen vis major und Fahrlässigkeit. CH § 266 nennt sogar auch den Schwur bei Gott, der den Hüter vor eventuell falschen Anschuldigungen seitens des Eigentümers bewahren soll. CH ordnet auch unter vis major ein, wenn ein Löwe das Tier gerissen hat, aber entbindet den Hüter von der Darbringung des Beweismaterials. In CH § 263 und § 267 ist ausgesprochen, was in Ex 22,11 nur vermutet werden konnte: Es wird Ersatz geboten für das durch Vernachlässigung der Aufbewahrungspflicht abhandene Tier.

Auch die Hethiter haben den Schwur bei Gott als Entlastung für den Hirten gelten lassen, wenn Vieh durch einen Wolf gerissen wurde (HG I § 76). Wie in Ex und Babylonien entfiel dann auch in Hatti die Pflicht, das getötete Tier zu ersetzen.

Der älteste Zeuge für diese Rechtspraxis ist SG I § 8. Nach SG I § 9 tritt ebenfalls Ersatz bei verschuldetem Verlust ein.

Ein Grundgedanke beherrscht demnach die ao Gesetze samt Israel. Zum Hüⁿten anvertrautes Vieh des Nächsten soll mit genauso viel Sorgfalt und Aufmerksamkeit gehütet werden wie eigenes. Nachlässigkeit wird bestraft, indem der Hüter den Schaden einfach ersetzen muß. Dagegen trägt der Eigentümer den Schaden selbst, wenn der Viehbestand durch höhere Gewalt vernichtet wurde. Der Reinigungs Eid vor Jahwe oder vor Gott hebt alle Gesetze aus der rein juristischen Ebene hinaus in eine ethische. Denn obwohl der Eid bei den Semiten¹⁾ so real war, daß sein Mißbrauch die Verfluchung Gottes nach sich zog, war es doch nicht ausgeschlossen, daß Ungläubige sich darüber hinwegsetzten.

1) Vgl. Pedersen, Der Eid bei den Semiten, 1914;
Horst, Der Eid im AT, Ev Th 17, 1957, S. 366-384.

Die Gesetzgeber haben diese Möglichkeit nicht berücksichtigt. Ihre Intention lag im Schutze des wertvollsten Eigentums, auch wenn es umständehalber¹⁾ einem anderen anvertraut war.

g) Das alttestamentliche Begehrensverbot

Bis hierher wurden die Gesetze und Bestimmungen Israels mit denen des AO verglichen, die den Diebstahl von Immobilien oder Mobilien als vollendete Tatsache²⁾ behandelten. Dabei blieb das zehnte Gebot des Dekalogs unbeachtet. Ex 20,17 verbietet je nach Übersetzung des Verbes רָצוּן die Aneignung oder das Begehren fremden Eigentums wie Haus, Frau, Sklave oder Sklavin, Rind oder Esel oder sonstiges.³⁾ In der älteren Forschung wurde רָצוּן mit "begehren" übersetzt, so daß im zehnten Gebot eine Gedankensünde, ein reines Gesinnungsdelikt verboten wurde.⁴⁾

Dagegen hat J. Herrmann⁵⁾ zum ersten Mal רָצוּן nicht nur im Sinne einer Willensregung gedeutet. Aufgrund des Vorkommens von רָצוּן im AT in Verbindung mit Verben der Tat,⁶⁾

-
- 1) Die möglichen Umstände beschreiben Driver-Miles, *Babylonian Laws*, S. 460, unter Zitierung von Nu 32,16 2. Chr 26,16 Mi 4,8.
 - 2) Vgl. Szlechter's Aussage, *Lois d'Eshnunna*, S. 116: "Les art. 12 et 13 sanctionnent uniquement l'acte délicieux accompli."
 - 3) Es handelt sich hierbei um eine typische Aufzählung (Moran, S. 551). Daher ist es unnötig, eine Urform und eine spätere Ergänzung in diesem Vers anzunehmen (gegen Stamm, *Dekalogforschung*, S. 55; Herrmann, S. 81). Vgl. Serie Šurpu aus Babylon IV R 51,50a ff: "Ist er in das Haus seines Nächsten eingedrungen, hat er dem Weibe seines Nächsten sich genahet, hat er das Blut seines Nächsten vergossen, hat er das Gewand seines Nächsten weggenommen?" aus Jeremias, Mose und Hamturai, S. 35.
 - 4) Vgl. Beer, Ex, S. 103; Volz, Mose², S. 54; Heinisch, Ex, S. 157; Matthes, *Der Dekalog*, ZAW 24, 1904, S. 39f; Nowack, *Der erste Dekalog*, Festschrift W.W. Baudissin, BZAW 33, 1918, S. 393f; Gampert, *Le décalogue*, RThPh 14, 1926, S. 200f.
 - 5) Herrmann, *Das zehnte Gebot*, Sellin-Festschrift, 1927, S. 69-82.
 - 6) Dt 7,25 Jos 7,21 Mi 2,2.

schloß er, daß חָמַד außer dem rein geistigen Begehren auch den Ansatz zur Tat enthält. Er übersetzte: "Durch Machenschaften an sich bringen."¹⁾ Dieser Deutung haben sich Alt²⁾ und Köhler³⁾ sogleich angeschlossen. Ein Fund aus neuerer Zeit von einer Grenzinschrift, die fremde Herrscher davor warnt, sich einer neuerbauten Stadt mit bösen Absichten zu nähern (חָמַד)⁴⁾, scheint diese These zu stützen.

Eine ganz neue Interpretation hat Gordon⁵⁾ mit Hilfe der Texte von Ugarit geliefert. Auch im Ugaritischen findet sich das Verb hmd . An zwei Stellen ist Baal das Subjekt des Begehrens. BH, I 38 II 9 handelt es sich um sexuelles Begehren nach Tieren. Die andere Stelle zeigt Baal wie er seltsame Tiere und ein Haus begehrt, PRU V, Nr 1,7, wenn man Gordons Deutung für das sehr fragmentarisch erhaltene mythische Stück folgen will. Gordon folgert deshalb die Entstehung des zehnten Gebotes aus einer antikanaanäischen Haltung heraus. Israel wollte sich von dem absetzen, was von Baal ausgesagt wurde.

Dabei bleibt allerdings die Frage unbeantwortet, ob es sich nur um die Abwendung der Tat oder auch um das Verbot des Willensaktes handelt. Bei der Lösung hilft die inneralttestamentliche Interpretation von Ex 20,17. Der Paralleltext in Dt 5,18 ersetzt חָמַד durch das Hitpael von חָמַד "Dieses meint im Unterschied zu chamad allein begehren im Sinne einer Willensregung, ohne daß die zur Verwirklichung des Wunsches führenden Maßnahmen mit eingeschlossen wären."⁶⁾ Es gab also eine Zeit, von der ab in Israel

1) Hermann, Das zehnte Gebot, S. 73. Vgl. dazu Ps 68,17 Ex 34,24 mit demselben Sinn.

2) Alt, Diebstahlsverbot, S. 334, Kl.Schr.Bd I.

3) Köhler, Forschungsbericht, Theol. Rundschau NF I, S. 183; auch Gese, Dekalog, S. 126.

4) bei Alt, Diebstahlsverbot, Kl.Schr.I, S. 334 und Anm 1.

5) Gordon, A Note, S. 208f.

6) Stamm, Dekalogforschung, S. 59. Er führt zum Beweis an: Am 5,18 Jer 17,16 Jes 26,9.

das zehnte Gebot nur geistig gedeutet wurde. Kann eine Auffassung sich aber so durchsetzen, wenn nicht in der Vorlage dieser Sinn zumindest angelegt war? Die LXX jedenfalls übersetzt sowohl Dt 5,18 als auch Ex 20,17 beide Male *ουκ επιθυμεις*.

Zur Zeit der Entstehung des Dt auf alle Fälle, wahrscheinlich jedoch schon viel früher,¹⁾ hat Israel sich in einzigartiger Weise von seiner Umwelt abgesetzt, indem es das Eigentum des Nächsten nicht nur durch kasuistische Diebstahlsverbote mit genauer Sanktion schützte, sondern schon das geistige Begehren, den Willen zum eventuellen Diebstahl verabscheute. Besonderes Gewicht erhält das Verbot, weil es Aufnahme in den als Jahwerede stilisierten Dekalog gefunden hat. Um des gemeinschaftlichen Miteinanderlebens hatte jeder das Privateigentum seines Volksgenossen gerart zu respektieren, daß er noch nicht einmal in Gedanken Neid aufkommen lassen sollte. Aber nicht so sehr die Unantastbarkeit der einzelnen Eigentumsobjekte²⁾, sondern die brüderliche Verbundenheit der Israeliten steht bei diesem Gebot im Vordergrund. Sogar in ihren Gedanken wußten sich die Israeliten von Jahwe beobachtet. Dieser totale Anspruch Jahwes muß mehr den Diebstahl verhindert und das Eigentum des Nächsten geschützt haben, als je ein ao Gesetz.

- 1) Vgl. in der neueren Forschung Moran, S. 544; Stoebe, Das achte Gebot. Beide fassen *לח* wieder als geistiges Begehren auf; nach Fritzsche, S. 164, schließt es auch die Gesinnung mit ein.
- 2) Im Dt ist die Frau an die erste Stelle bei der Aufzählung der Eigentumsobjekte gerückt. Zwar fungiert sie immer noch als Besitz, aber doch deutlich von Haus, Vieh und Magd abgehoben.

2. Verbote gegen Schädigung

a) Viehschaden

Ex 21,35f behandelt den Fall, daß ein Rind ein anderes stößt, so daß dieses stirbt. Dann soll man das noch lebende Rind verkaufen und seinen Erlös und den Kadaver unter die Betroffenen aufteilen. War das Rind aber als stößig¹⁾ bekannt, so muß der Eigentümer dem Geschädigten Rind für Rind²⁾ geben. Der Gesetzgeber hat in dieser Bestimmung versucht, die Entschädigungssumme nach der Verantwortung beider Parteien zu berechnen. Die Fahrlässigkeit des Viehhalters spielt dabei eine Rolle. Die Unterscheidung zwischen vis major und eigener Schuld findet also auch bei Schädigung wie schon bei Diebstahl fremden Viehs Anwendung. Der Schutz des eigenen Viehs gilt also nicht absolut.

Eine genaue Parallele zu einem Teil dieser Satzung ist CE § 53 nach der Übersetzung von Paul.³⁾ wenn ein nicht als stößig bekanntes⁴⁾ Rind ein anderes stößt, teilen

-
- 1) Auffällig ist der Wechsel der Verben zur Beschreibung des stößigen Rindes. V 35: "נָחַם" V 36: "נָחַם".
 - 2) נָחַם נָחַם: "Das Wort 'tachat' wird gebraucht, wo die entwendete Sache nicht in Natur zurückgegeben werden kann, wo es sich nicht um Restitution handelt, sondern um Ersatz..." Weismann, Talion und öffentliche Strafe, S. 37; vgl. auch Alt, Zur Talionsformel, Kl. Schr. I, S. 341-344; daß allerdings das stößige Rind das Ersatztier sein sollte (so Holtzmann, z.St.) ist doch sehr uneinsichtig.
 - 3) Paul, Studies, S. 84. Es handelt sich um das sumerische Wort dah=akk. tahhum = Preis, das Paul als uzu=akk. siru = Fleisch liest im Anschluß an Landsberger, Jungfräulichkeit, Symbolae David, Vol. 2, S. 102.
 - 4) Im Gegensatz zu CE § 54, wo der Eigentümer vom "Stadtbezirks-Amt" (Haase, Tierschäden, S. 18) verwarnt worden war, sein stößiges Tier besonders gut zu beobachten, muß in CE § 53 ein bis dahin noch nicht als stößig bekanntes Tier angenommen werden.

sich beide Parteien den Ertrag des noch lebend gebliebenen, verkauften Tieres und den Kadaver. Nach anderen Übersetzungen¹⁾ wird auch das getötete Tier verkauft und der Erlös von beiden Rindern geteilt. Die Absicht des Gesetzes ist jedenfalls dieselbe wie in Ex 21,35f. Eine regelrechte Strafe oder Ersatzpflicht trifft den Viehhalter nicht, da er für den Schaden am fremden Vieh nicht verantwortlich gemacht werden kann, solange sein Tier noch nie gestoßen hatte. Daß ein als stößig bekanntes Tier auch ein anderes Rind nur verletzen kann, hat der Gesetzgeber von Ešnunna nicht berücksichtigt.

Das BB nennt noch einen anderen Fall von fahrlässiger Beschädigung des Viehs eines anderen. Wer einen Brunnen nicht zudeckt - auch wenn er gerade neu gegraben ist - macht sich schuldig, wenn ein Tier, Rind oder Esel, hineinfällt und stirbt (Ex 21,33). Ersatz wird dem Vieheigentümer in Geld gegeben.²⁾ Das tote Tier erhält er nicht zurück (V 34). Paul sieht in den beiden Versen eine Neuerung des Gewohnheitsrechtes, wonach früher der geschädigte Vieheigentümer sowohl den Kadaver als auch Geldersatz erhielt.³⁾

Eine genaue Entsprechung zu diesem Paragraphen gibt es im AO nicht, aber es bietet sich ein Vergleich mit HG I § 72 an. Der Paragraph legt einem Feldeigentümer auf, auf dessen Gelände ein Rind stirbt, dem Eigentümer des Rindes zwei Rinder zu ersetzen. HG setzt nicht ausdrücklich voraus, daß Versäumnisse des Feldeigentümers den

1) Haase, Rechtssammlungen, S. 16; Szlechter, Lois d'Ešnunna, S. 31; Goetze, Laws of Ešnunna, S. 73. 132.

2) Es ist doch wohl ein dem Wert des toten Tieres entsprechender Betrag gemeint (Ring, Rechtsleben, S. 157), weshalb Baentsch, Ex, S. 196, für das bloße 𒂍𒀭 mit 𒂍𒀭 lesen will.

3) Paul, Studies, S. 84.

Tod verursacht haben¹⁾, und dennoch haftet dieser für den auf seinem Grund und Boden entstandenen Schaden.²⁾ Nach Haase³⁾ gilt auch hier der Grundsatz, daß derjenige, bei dem ein Tier gefunden wird, als Dieb gilt. Der doppelte Ersatz setzt sich danach aus Restitution (im unbeschädigten Zustand) und Strafsumme zusammen.

Während also das BB nur den Fall behandelt, in dem der Tod eines fremden Tieres auf ein Versäumnis des Feldeigentümers, nämlich das Abdecken des Brunnens, zurückzuführen ist, Nachlässigkeit ohne böse Absicht den Schaden verursachte, fragt HG nicht nach der Ursache des Todes. Gleich aus welchem Anlaß der Unglücksfall zustande kam, der Grundeigentümer ist in jedem Falle haftbar und hat das Vieh doppelt zu ersetzen. Der durch HG garantierte Schutz des Vieheigentums ist größer für den Viehhalter als im BB. Gerechter aber ist nach moderner Auffassung Ex 21,33f, weil es die Schuldfrageenthält und nur einfache Restitution fordert. Es will entstandenen Schaden nur gutmachen, aber die unbeabsichtigte Nachlässigkeit nicht bestrafen.

b) Schaden an geliehenen oder gemieteten⁴⁾ Tieren

Übereinstimmung herrscht in den ao Bestimmungen bei der absichtlichen Mißhandlung von fremden Tieren. Lv 24,18.21 fordern Ersatz für ein Stück Vieh, das erschlagen wurde. Dahinter steht die Frage, wie das Vieh überhaupt in den Bereich des Schädigers kam. Einerseits kann es mut- oder böswillige Beschädigung eines nicht vertragsmäßig, also rechtswidrig angeeigneten Tieres sein. Andererseits kann

1) Ring, Rechtsleben, S. 157, sieht aber dennoch einen analogen Rechtsfall zu Ex 21,33f.

2) Vgl. HG I § 6, der die Verantwortlichkeit eines Grundeigentümers für die Tötung eines Menschen auf seinem Grundstück festsetzt.

3) Haase, Schutz, S. 108.

4) Zur Tiermiete in neubabylonischer Zeit vgl. Bolla, Untersuchungen, S. 139-149. Schriftliche Verträge sind nicht erhalten, aber Bolla bringt Zeugnisse, aus denen indirekt die Praxis der Tiermiete belegt wird.

übermäßige Beanspruchung (denn das Schlagen treibt die Tiere zur Arbeit an) eines entgeltlich gemieteten oder unentgeltlich geliehenen Tieres vorliegen. Der Text läßt beide Deutungen zu, genau wie die hethitischen Parallelen.¹⁾ Dort ist der Schadensersatz in Geld angegeben und richtet sich in der Höhe nach der Art des Tieres.²⁾

Ex 22,13.14a drückt die Überlassung des Tieres³⁾ auf bestimmte Zeit zur Nutzung durch das Verb לָקַח aus. Wenn dem geliehenen Tier etwas zustößt, sei es Tod oder Beinbruch,⁴⁾ so muß der Ausleiher Ersatz leisten, wenn der Eigentümer des Tieres nicht anwesend war (V 13). Die Anwesenheit des Eigentümers entbindet den Entleiher von aller Verantwortung und allen Ansprüchen des Eigentümers (V 14a). Wahrscheinlich hätte dieser den Fehler in der Behandlung erkennen müssen.⁵⁾

Wenn aber ein für Geld gemietetes Tier einen Schaden erleidet, so gilt seine Miete als Ersatz. Ex 22,14b ist unklar. Da שָׂכִיר sonst immer Tagelöhner heißt, haben einige Kommentatoren⁶⁾ in dem Vers einen anderen Tatbestand erblickt: Der Herr gibt einem Tagelöhner sein Vieh, damit dieser mit ihm arbeiten kann. Wenn der Tagelöhner das Tier sich verletzen oder sterben läßt, wird ihm dem

1) Vgl. die Deutung von HG I §§ 74 77a.b bei Haase, Schutz, S. 85-87.

2) Für einen Hirtenhund 20 Sekel, HG I § 87; für den Hund eines Hundezüchters 12 Sekel, HG I § 88; für die Tötung durch Schlagen des Embryo einer Stute oder eines Rindes 2 Sekel, HG I § 77a.

3) In Ex 22,13 fehlt dieses Objekt, aber LXX, ἐ ergänzen בְּהֵמָה und die Vulgata: quidquam horum. Noth, Ex, S. 150, denkt an Rind oder Esel.

4) Paul, Studies, S. 94, übersetzt die Phrase וְנִסְבֵּר אֹמֶת it dies of injuries. Er entdeckt darin eine Analogie zu einem akk. Hendiadyoin.

5) Vgl. Baentsch, HK, S. 200; ähnlich Noth, Ex, S. 150.

6) Noth, Ex, S. 150; Beer, Ex, S. 115; Jepsen, Auslegung, S. 40; Baentsch, Ex, S. 200.

Schaden entsprechend der Lohn gekürzt. Andere¹⁾ vertreten dagegen die erstgenannte Deutung, daß V 14b im Gegensatz zu dem unentgeltlich geliehenen Vieh jetzt die Rechtslage bei geschädigtem gemieteten Vieh behandelt. Wer ein Tier mietet, hätte demnach außer der Miete keine weiteren Entschädigungen an den Eigentümer zu zahlen. Die Miete allein gälte als Entschädigung. Eine dritte Deutung hat die rabbinische Auslegung gegeben:²⁾ Ex 22, 14b legt dem Lohnarbeiter dieselbe Verantwortung auf, wie einem Hirten. Ersatz braucht er für das beschädigte oder verendete Tier nur bei eigenem Verschulden zu leisten.

Um die Entscheidung zu erleichtern, sollen erst die entsprechenden ao Paragraphen behandelt werden. Nach CLI § 34 - § 37 haftet immer der Mieter eines Rindes für Verletzungen desselben. Je nach dem Grad des Schadens³⁾ muß der Mieter ein Viertel bis die Hälfte des Kaufpreises dem Vermieter erstatten. Auf eventuelle Fehler in der Behandlung des Mieters wird nicht eingegangen. Entweder setzt CLI Nachlässigkeit des Mieters sowieso voraus,⁴⁾ oder die Paragraphen meinen, der Mieter ist in jedem Falle ersatzpflichtig. In letzterem Falle klänge die Bestimmung an Ex 22, 14b an.

Der CH dagegen unterscheidet, ob der Mieter das gemietete Rind vernachlässigt, geschlagen, überbeansprucht hat oder ob höhere Gewalt es sterben ließ. Ein neues Rind muß der Mieter dem Eigentümer geben, wenn es wegen

1) Ring, Rechtsleben, S. 159; Driver-miles, Babylonian Laws, S. 440; vgl. die Übersetzung von Paul, Studies, S. 95.

2) Mechilta, z.St.

3) CLI § 34: Fleisch am Nasenring verletzt, § 35: Auge verletzt, § 36: Horn zerbrochen, § 37: Schwanz beschädigt. Vgl. San Nicolò, Rechtsgesch. Lipit-Ishtar, S. 117.

4) Vgl. Szlechter, Code Lipit-Ishtar III, S. 82.

mangelnder Sorgfalt stirbt, wenn der Fuß gebrochen, die Nackensehne durchgeschnitten ist (CH § 245 f), sonst reicht Geldersatz (CH § 247 f).¹⁾

Wenn dem Mieter aber von einem Löwen das Tier zerrissen wird, trifft ihn keine Ersatzpflicht (CH § 244). Der Gesetzgeber hat ein Einsehen für die höhere Gewalt. Vis major geht zu Lasten des Vieheigentümers. Das zeigt auch CH § 249.²⁾ Als Vorlage für CH § 244 sieht Koschaker³⁾ das sumerische Gesetz von Ulay 28 § 8 an. Es steht zwar nichts von force majeure in dem Paragraphen, aber da Ulay 28 § 9 vom Ersatz eines verlorenen Kindes spricht, Nachlässigkeit des Hirten vorausgesetzt wird, scheint § 8 vom Verlust ohne persönliches Verschulden zu sprechen.⁴⁾ CH und seine Vorlage nennen nicht den Mietpreis, und deshalb wird er nicht auf den Schaden angerechnet. Hier liegt nicht der Unterschied zwischen geliehenem und gemietetem Tier bei der Ersatzpflicht, sondern bei schuldigem oder schuldlosem Verhalten des Mieters bei Verletzungen oder Tod des Tieres.

HG I § 75 sieht die Rechtslage ähnlich wie CH. Wenn ein Gebrauchsberechtigter ein Tier einspannt,⁵⁾ hat er es "unverändert" zurückzugeben, wenn es ein Wolf frißt oder sonst irgendwie verlorenght, und er bei Gott schwört. In Analogie zu den babylonischen Gesetzen

-
- 1) Es werden dieselben Schadensfälle wie in ULI behandelt. Vgl. auch ana ittisu, Tafel 4, 1-10.
 - 2) Wenn ein gemietetes Rind von einem Gott geschlagen wird, und der Mieter das beschwört, trägt der Eigentümer den Schaden. Schlagen von Gott kann z.B. blitz oder Krankheit sein, vgl. Cruveilhier, Commentaire, S. 228.
 - 3) Koschaker, Neue babylonische Rechtsdenkmäler, S. 284-286.
 - 4) Gegen civil, S. 8.
 - 5) Ob der Gebrauch entgeltlich oder unentgeltlich geschah, ist nicht festzustellen, vgl. Haase, Schutz, S. 139, Anm 590.

deutet Haase¹⁾ diesen Paragraphen dahingehend, daß bei höherer Gewalt - denn der Wolf ist ebenso ein Raubtier wie der Löwe aus CH - der Eigentümer den Schaden trägt. "Unverändert" hieße dann, der Eigentümer erhält sein eigenes Tier zurück. Anspruch auf ein unversehrtes Ersatztier besteht nicht. An seinem eigenen Tier kann der Vermieter aufgrund der Spuren nachprüfen, ob tatsächlich ein Wolf es gerissen hat.²⁾ Die Rückgabe des Kadavers reinigt den Mieter auch vor dem Verdacht des Diebstahls. Voll ersatzpflichtig dagegen ist der Mieter, wenn er das Tier nicht den Vereinbarungen gemäß behandelt (HG I § 78).³⁾ Die Vertragswidrigkeit wird im Anlegen der Geschirrrteile zu sehen sein, ohne daß mit der Arbeit schon begonnen wurde.⁴⁾

Die ao Gesetze stimmen also alle darin überein, daß bei gemieteten Tieren der Eigentümer den Schaden allein trägt, wenn höhere Gewalt das Tier schädigt. ⁵⁾ Aus diesem Grunde hat wohl auch die rabbinische Auslegung Ex 22,14 in diesem Sinne gedeutet. Damit hat sie zwar das allgemeine Verständnis von שכיר und den AO hinter sich, aber der Text sagt es nicht. Es kann daher nicht mehr festgestellt werden, als daß Israel hier wohl eine eigene Regelung getroffen hat. Es verfährt strenger als Babylon und Hatti: Nach Ex 22,13.14a ist der Entleiher nur bei Anwesenheit des Eigentümers von Schadensersatzansprüchen entbunden. Stirbt das Tier durch höhere Gewalt

1) Haase, Schutz, S. 142f.

2) Haase, a.a.O. sieht in der Rückgabe des zerrissenen Tieres einen Beweisgegenstand wie ihn das AT bei Hüterhaftung kennt (Ex 22,10f. Am 3,12). Jedoch unterscheidet er dabei nicht zwischen zur Arbeit gemieteten und zum Hüten einem Hirten anvertrauten Vieh, so daß sein Vergleich von HG I § 75 und den atl. Stellen nicht unproblematisch ist.

3) Vgl. für diese Deutung, Ring, Rechtsleben, S. 164.

4) Vgl. Haase, Schutz, S. 89.

5) Vgl. S. 171 dieser Arbeit.

ohne die Anwesenheit des Entleihers, muß der Mieter es ersetzen. Auf der anderen Seite erscheint die israelitische Bestimmung bei gemieteten Tieren weit weniger streng als die altorientalischen. Mehr als den Mietpreis¹⁾ braucht der Mieter nie zu zahlen, auch wenn der Schaden diesen übersteigen sollte. Ob der Eigentümer zugegen war, als das Tier verendete oder verletzt wurde, spielt hierbei keine Rolle. Nicht höhere Gewalt oder Verschulden, sondern geliehenes oder gemietetes Tier bestimmt nach israelitischem Recht das Strafmaß bei Schaden an fremdem Vieh.²⁾ Geliehenes Tier untersteht folglich größerem rechtlichen Schutz als gemietetes.

c) Schaden an Unfreien

α) Das stößige Rind

Nach Ex 21,32 soll der Eigentümer eines Rindes,³⁾ das einen Sklaven/in gestoßen hat, dem Eigentümer des Sklaven/in dreißig Sekel zahlen. Vorausgesetzt wird hier durch die Stellung des verses,⁴⁾ daß der Eigentümer gewußt hatte, daß sein Tier stößig sei⁵⁾ und er schon verwarnet worden war.⁶⁾ In Analogie zu Ex 21,28⁷⁾ muß

1) Der Vermieter kann tatsächlich auf seine Kosten gekommen sein, wenn die Miete im voraus und jährlich bezahlt wurde. Vgl. Bolla, S. 164; Ehrlich, Randglossen, S. 354, denkt, die Miete muß für die vorgesehene Mietdauer, selbst wenn sie nicht abgelaufen war, bezahlt werden.

2) Vgl. Paul, Studies, S. 96.

3) Das gilt auch für jedes andere Tier, vgl. zu Ex 21,28 כל בהמה כל בהמה.

4) Vgl. Ex 21,29.

5) So auch Staerk, Dt, S. 34; Yaron, The Goring Ox, S. 402; Cazelles, Etudes, S. 152.

6) Zur Erhellung dieses Vorganges vgl. CE § 54: Eine offizielle Stelle, das Stadtbezirks-Amt (Haase, Tier-schäden, S. 18) oder "Tor" (Haase, Rechtssammlungen, S. 16) hat dem Tierhalter befohlen, den Kopf mittels eines Strickes in herabgebeugter Stellung zu halten.

7) Vgl. CH § 250.

man annehmen, daß der Eigentümer straflos geblieben wäre, wenn sein Tier sich an dem Sklaven/in zum ersten Mal als stößig erwiesen hätte. weiterhin kann angenommen werden, daß der Sklave/in tödlich verletzt worden ist,¹⁾ wie es V 28 für einen Freien ausspricht. Die festgesetzte Summe entspricht wohl den damals üblichen Preisen für einen Sklaven. Es ist eine der wenigen Stellen im AT, die eine Komposition in Geld festsetzen.²⁾ Die niedrigere Stellung des Sklaven als Eigentum gegenüber einem Freien wird deutlich: Stößt das Rind einen Freien, zieht das nämlich die Tötung des Tiereigentümers nach sich. Der angerichtete Schaden wird also unterschiedlich bewertet, je nachdem ob das Opfer frei oder unfrei ist.

Die 10 Gesetze regeln den Fall genauso. Ein Unterschied besteht nur in der Strafsumme.³⁾ CE § 57 setzt auch für einen durch einen Hundebiß getöteten Sklaven Geldkomposition fest.

Das israelitische Recht unterscheidet sich aber wesentlich in diesem Punkt von dem des AO, weil zu der Strafe noch die Steinigung des Tieres befohlen wird (Ex 21,32). Sein Fleisch soll nicht gegessen werden, es ist tabu (Ex 21,28). Das Tier büßt selber für sein Tun, es wird zur Verantwortung herangezogen. Durch die Tötung des Sklaven hat es sich faktisch gegen die Gemeinschaft vergangen und Blutschuld auf sich geladen.⁴⁾ Nach Gn 9,5f erwartet jeden, der sich an Gottes Ebenbild vergeht, die

1) Yaron, The Goring Ox, S. 404.

2) Vgl. Dt 22,29 Ex 22,16.

3) CE § 55: 15 Sekel; CH § 252: 20 Sekel.

4) Unverständlich ist daher Jirkus Urteil in: Weltliches Recht, S. 113: "Bei der Tötung des Sklaven stimmen A.T. und C.H. überein."

Todesstrafe.¹⁾ Daher beteiligt sich auch die Gemeinschaft an der Vollstreckung des Todesurteils und schließt ihn gemeinsam aus ihrer Mitte endgültig aus.

Ist diese biblische Anschauung im Vergleich zum AO sehr viel primitiver, wie es von einigen Kommentatoren²⁾ behauptet wird? Das würde voraussetzen, daß eine kontinuierliche Entwicklung dieses Gesetzes von der primitiven Form Israels bis zur babylonischen stattgefunden habe. Wenn das stimmt, bliebe aber immer noch die Frage, warum Israel, das doch irgendwie mit den babylonischen Gesetzen in Berührung gekommen sein muß,³⁾ seine andere Form beibehalten hat. Das wird seinen Grund darin haben, daß in Israel eine andere Konzeption hinter der Steinigung des Rindes steht, als hinter den babylonischen Gesetzen. Im CH § 250 geht es tatsächlich nur um den Schutz des Eigentums, die Befriedigung der Ansprüche des Sklavenhalters. Über den Schutz hinaus hat aber das BB noch eine religiöse Komponente durch den Gedanken der Blutschuld.

Solange Jahwe als der Schöpfer der Menschen angesehen wurde, vergeht sich jeder, ob Tier oder Mensch, gegen ihn, sobald er die Schöpfung zerstört und läßt Blutschuld nach Gn 9,5 auf sich. Dieser religiöse Gedanke

1) Vgl. auch Ex 21,12 Jos 7,26 (2. Sam 18,17).

2) Driver-Miles, Babylonian Laws, S. 444.

3) Vgl. Kornfeld, S. 40. Über das Wie der Kenntnisnahme Israels von den ao Gesetzen sind verschiedene Hypothesen aufgestellt worden: Jirku, weltl. Recht, S. 83f, denkt an ein aus Babylon stammendes "Urgesetz", das sich einerseits zum CH, andererseits zum BB hin entwickelte. Mose soll dieses Gesetz mit nach Israel gebracht haben. Ähnlich spricht Daube, Codex H, S. 178, von einem "common original Law". Cazelles, Etudes, S. 155. 163. 182, meint, daß Mose am Pharaonenhofe mit HG und CH in Berührung gekommen sei. Jepsen, Hebräer, S. 67, denkt auch an eine gemeinsame Wurzel von CH und BB. Über den Umweg Kanaans nimmt Gressmann, Schriften, S. 221, die Beeinflussung der Gesetzgebung Israels durch den CH an.

Dagegen sprechen sich für eine unabhängige Parallelentwicklung aus: Van Selms, The Goring Ox, S. 330; Koschaker, Keilschriftrecht, S. 32 (allerdings in bezug auf das griechische und römische Recht).

fehlt in den 20 Parallelbestimmungen. Das Urteil über die Ursprünglichkeit von Ex 21,32 gegenüber CH § 252 und CE § 55 trifft demnach nicht den wirklichen Grund der Unterschiedlichkeit. Im BB herrscht eine ganz andere Lebensanschauung vor, die bestimmt ist von der Durchdringung des Religiösen, des Jahweglaubens auch in der juristischen Sphäre.¹⁾

β) Schlagen eines Sklaven

Ex 21,26.27 fordert den Eigentümer zu guter Behandlung seines Sklaven/in auf. Denn wer ihm/ihr ein Auge (V 26) oder einen Zahn (V27) ausschlägt, muß ihn/sie freilassen. Die ungleiche Behandlung von Freien und Unfreien bei denselben Delikten tritt wieder offen zutage. Bei Sklaven wird nicht ius talionis angewandt (Ex 21,24), sondern Ersatzleistung. Statt der Freilassung hätte nämlich der Gesetzgeber ebenso die Zahlung des üblichen Sklavenkaufpreises an den Geschädigten fordern können.²⁾ Ob sich dieses Gesetz sowohl auf Schuldsklaven als auch auf nichtisraelitische Sklaven bezieht, ist ungewiß.³⁾ Auf alle Fälle wird der Sklave, der vorher Eigentum seines Herrn war, durch die Freilassung ihm gleichgestellt. Damit greift das Gesetz in die Eigentumssphäre des Sklavenbesitzers ein. Er kann nicht nach Gutdünken mit ihm verfahren. Außerdem zeigt diese Bestimmung, daß auch der Sklave als Mensch mit eigenen Rechten in Israel angesehen wurde, und deshalb tritt hier das Besitzrecht hinter das Personenrecht zurück.⁴⁾

- 1) So auch Paul, *Studies*, S. 79.81; Van Selms, *The Goring Ox*, S. 329f. Vgl. Aubert, *Code hittite*, S. 369: "La pratique du droit est un acte religieux ..."
- 2) Vgl. Noth, *Ex*, S. 147.
- 3) So Jepsen, *Auslegung*, S. 60. Für die Geltung des Gesetzes bei allen Sklaventypen plädiert Menes, S. 30; De Vaux, S. 144.
- 4) Vgl. Wolff, *Anthropologie*, S. 290.

Wenn schon eine Verletzung des Sklaven Folgen nach sich zog, um wieviel mehr dann seine Tötung. Wie der Eigentümer bestraft werden soll, der seinen Sklaven so mit dem Stocke schlägt,¹⁾ daß er stirbt, ist nicht gesagt (Ex 21, 20),²⁾ aber auch dieses Gesetz schiebt der Willkür des Eigentümers in der Behandlung seines Sklaven einen Riegel vor, da es für Totschlag Bestrafung androht. Unklar bleibt, wer die Anklage gegen den Eigentümer erheben soll. Nur bei israelitischen Schuldsklaven ließe sich an Mitglieder seiner Sippe denken.³⁾

Das Gesetz endet mit einer viel beachteten und verschieden interpretierten Klausel. Ex 21,21: Wenn der Sklave noch ein oder zwei Tage überlebt, geht der Eigentümer straf-frei aus, "denn es ist sein Geld". Die eine Richtung sieht wiederum in dem Vers den Beweis, daß der Sklave nur eine Sache war, deren Verlust den Besitzer schon schwer genug trifft, ohne daß er außerdem noch bestraft werden müßte.⁴⁾ Nicht den Schutz des Sklaven, sondern den des Eigentümers wie in allen bisher behandelten Schutzgeboten soll also dieser Zusatz intendieren.⁵⁾ Die andere Richtung erklärt V 21 aus der Absicht des Eigentümers heraus: Wenn der Sklave noch ein paar Tage nach den Stockschlägen lebte, hatten diese wohl nur den Zweck der Züchtigung, welche dem Eigentümer zustand. Starb er aber unter der Hand, so können Mordabsichten unterstellt werden, und Mord muß bestraft werden.⁶⁾ Die dritte Richtung folgert,

- 1) Den Stock als Zuchtmittel nennen auch Prov 10,13 13,24.
- 2) Sa denkt an Todesstrafe und fügt וְיָמָּוּת ein. Daran ist nach Baentsch, Ex, S. 195, aber nicht zu denken.
- 3) Jepsen, Untersuchungen, S. 59.
- 4) De Vaux, S. 139; Fuchs, Arbeitergesetzgebung, S. 24; Gabriel, Gesetzgebung, S. 210; Noth, Ex, S. 181; Aubert, Code hittite, S. 258, nennt es ein "principe quelque peu barbare."
- 5) Waterman, Pre-Israelite-Law, S. 47.
- 6) Daube, Direct and Indirect, S. 248; Paul, Studies, S. 32.

daß die Todesursache bei dem einige Tage später eintretenden Tod nicht mehr genau feststellbar sei und daher der Eigentümer straffrei ausgeht.¹⁾

Wie der Zusatz nun auch zu interpretieren ist, auf alle Fälle sagt Ex 21,20f wie auch VV 26f, daß in Israel die Sklaven nicht nur als Sache betrachtet wurden, mit der ein Eigentümer tun und lassen konnte, was er wollte, sondern daß sie Menschen waren, um deren Lebensschutz sich der Gesetzgeber bemühte. Daß die Verletzungen an Sklaven allerdings nicht so streng bestraft werden wie an Freien, ist eine Erscheinung der damaligen Zeit, der sich auch Israel noch nicht entzogen hat.

Mit den Schutzbestimmungen für den eigenen Sklaven steht Israel allein in der Welt des AO. Häufig sind sie zwar mit den Satzungen der ao Codices verglichen worden,²⁾ aber diese Satzungen haben nicht das Los des eigenen Sklaven im Blick, sondern regeln nur die Verletzung an fremden Sklaven und ihre Wiedergutmachung, die an den Eigentümer fällt. Keines dieser Gesetze reicht an die

Humanität Israels heran, denn die Strafen liegen weit aus über dem Maße Israels³⁾; Freilassung ist unvorstellbar.

1) Baentsch, Ex, S. 195; Jepsen, Auslegung, S. 32.

2) Zuletzt Wolff, Anthropologie, S. 290.

3) CH § 199: Wer einem Sklaven ein Auge oder einen Knochen verletzt, hat ihn nach babyl. Auffassung um die Hälfte seines Wertes gemindert und muß seinem Eigentümer den halben Sklavenpreis zahlen.

10 Sekel muß man in Hatti zahlen, wenn man den Zahn eines Sklaven schief schlug (HG I § 8) oder auch Hand oder Fuß (HG I § 12). Abbeißen der Nase bei einem Sklaven kostet 3 Sekel (HG I § 14) wie Zerschlitzen des Ohres (HGI § 16). Schlagen einer schwangeren Sklavin wird je nach dem Alter des Embryo mit Geld gesühnt (HG I § 18).

Totschlag eines Sklaven: CH § 166 214 231, je nach den Umständen wird die Strafe festgesetzt. Vgl. HG § VII.

d) Schaden an gewaltunterworfenen Freien

α) Das stößige Rind

Das hebräische Gesetz hat im Abschnitt über das stößige Rind den Fall berücksichtigt, daß ein Junge oder Mädchen verletzt wird, so daß sie sterben (Ex 21, 21). Wenn das Rind bis dahin nicht stößig war, geht sein Eigentümer straf-frei aus. Das Rind soll nur gesteinigt werden und sein Fleisch ungegessen bleiben. Wenn aber der Vieheigentümer sich nicht genügend vorgesehen hatte, soll er auch sterben. Der Fall gilt wie Mord an einem Freien, auf den die Todesstrafe steht. Es ist hier auch schon die Möglichkeit bedacht, Lösegeld für sein eigenes Leben zu zahlen.¹⁾ Das geht dann wohl an den Vater des geschädigten Kindes.²⁾ Dennoch liegt hier nicht nur die ökonomische Wiedergutmachung an den Eigentümer bei Schädigung seines Eigentums vor, weil der Vieheigentümer im Grunde sein eigenes Leben erkauft.

Die 40 Gesetze haben beim stößigen Rind nicht den Fall der Kinderverletzung oder -tötung u. w. bedacht.

β) Verführung einer Jungfrau

Durch die Verführung der jungfräulichen, nichtverlobten Tochter ist ebenfalls der Tatbestand der Schädigung fremden Eigentums gegeben.³⁾ Nach Ex 22, 15f. zahlt der Verführer an den Vater des Mädchens den Brautpreis, ob er sie zur Frau erhält oder nicht. Da der Vater sonst wohl von keinem Mann für dieses Mädchen den התן bezahlt bekäme,⁴⁾ soll er ihn von dem Verführer erhalten, damit

1) Vgl. dagegen Nu 35, 31.

2) So auch Paul, Studies, S. 82.

3) Vgl. Baentsch, BB, S. 25; Buhl, Verhältnisse, S. 28; Fensham, Aspects, S. 12; Engert, Ehrerecht, S. 68.

4) Das ist auch die Auffassung von Weiss, S. 68.

er das, was ihm als Vater einer Tochter zusteht, bekommt. In Dt 22,28f ist die Bestimmung dahingehend abgewandelt, daß die beiden nun unbedingt heiraten sollen, und der Verführer seine Frau bis ans Lebensende nicht verstoßen darf. Der נָהָר wird auf fünfzig Sekel festgesetzt.¹⁾

Hierzu sind folgende 40 Parallelbestimmungen vorhanden: Clay 28 § 7 setzt Todesstrafe für die Verführung einer Tochter, über deren Jungfräulichkeit der Verführer durch die Eltern informiert war, fest. Jirku²⁾ leitet aus der harten Strafe eine Höherbewertung der Frau in Sumer ab. Dagegen spricht aber ein neuentdecktes Gesetzesfragment aus Ur³⁾, nach dem in § 2 der Verführer einer unverlobten Frau fünf Sekel zu zahlen hat. Strenger als das AT verfährt MAG A § 55 mit dem, der eine Jungfrau schändet. Wenn er verheiratet war, wird auch seine Frau entehrt. Dahinter steht die Auffassung vom Talion.⁴⁾ Ist der Verführer Junggeselle, kann er zur Heirat dieser Tochter gezwungen werden und muß als Strafe den dreifachen Brautpreis zahlen. Der Vater hat aber wie in Israel das Recht, seine Tochter auch einem anderen zu geben. Der Verführer muß auch dann den dreifachen Brautpreis zahlen.

- 1) Vgl. den Abschnitt über Frauenkauf dieser Arbeit A II. 1.8).
- 2) Jirku, AO Kommentar, S. 98.
- 3) Korošec, Gesetzesfragmente aus Ur, S. 22.
- 4) Cardascia, Lois Assyriennes, S. 251f.

C. DIE PFLICHTEN DES EIGENTÜMERS

=====

Man konnte in Israel Eigentum erwerben, und dieses rechtlich Erworbene wurde durch das Gesetz geschützt. Aber ganz frei konnte man darüber nicht verfügen. Anordnungen über das richtige Verfahren mit Eigentum schränkten den eigenen Machtbereich ein. Neben den bisher aufgezeigten Rechten des Eigentümers, hatte er auch Pflichten. Die davon erhaltenen Bestimmungen weisen einerseits das Bestreben auf, den weniger Begüterten ein Benutzungsrecht am Eigentum der Besitzenden zuzugestehen und andererseits dem Israeliten unauslöschlich Jahwes Obereigentümerschaft ins Gedächtnis zu rufen. So werden die Besitzenden zu sozialer Verantwortung erzogen, und der Eigentumsbegriff erweicht.

I. Die Pflichten des Grundeigentümers.

1. Das Brache- und Sabbatjahr

Ex 23, 10.11 gesteht dem Grundeigentümer¹⁾ zu, sechs Jahre lang sein Land zu bestellen und zu ernten. Im siebenten Jahre soll der Ackerboden brach liegenbleiben und ruhen. Die beiden Verben in V 11a: נחל und שקט könnten durch ihr Suffix im Gegensatz zu dem von 10b (שקט) stehen, so daß der Eigentümer nach V 11a allein auf den Ertrag seines Feldes verzichten müßte.²⁾ Für diese Aufhebung des Nutznießungsrechtes spräche, daß nach V 11a der Ertrag so reichlich ausfallen wird, daß auch noch Tiere sich davon ernähren können.³⁾ Aber das Suffix könnte sich auch auf רֶמֶס beziehen.⁴⁾ Damit hätte die Bestimmung das Ruhen

1) רֶמֶס hat hier die Bedeutung von Grundstück. Vgl. Kilian, HG, S. 134, Anm. 48.

2) So Menes, S. 38.

3) Vgl. Buhl, Verhältnisse, S. 64, für den es ein Hauptargument seiner Deutung ist.

4) Jepsen, Auslegung, S. 48, Anm 1.

des Ackerbodens, das Brachliegen des Landes im Blick. Alle Feldarbeit wäre im siebenten Jahre untersagt; der Eigentümer dürfte sich nicht um sein Land kümmern.¹⁾ Noch nicht einmal die Ernte des Wildwuchses stände ihm zu. Diese letzte Deutung hat mehr Wahrscheinlichkeit, da auch in Assyrien ein Wechsel von Nutzungs- und Brachejahren vollzogen wurde.²⁾ Aus dem Text geht nicht hervor, wie die Zählung der Sieben-Jahres-Periode gedacht ist. Einige Forscher setzen deshalb das Brachejahr für jeden Eigentümer individuell verschieden an, je nach dem Anfang der Bebauung.³⁾ Andere nehmen in Analogie zum Sabbat (V 12) eine für das ganze Land zur selben Zeit stattfindende Brache an.⁴⁾ Eine Entscheidung kann für diese Stelle nicht mit Sicherheit getroffen werden.

Dieses Brachejahr hat nicht den modernen landwirtschaftlichen Sinn gehabt, den Ackerboden zugunsten einer reichhaltigeren Ernte im nächsten Jahre einmal neue Nährstoffe sammeln zu lassen.⁵⁾ Denn die spätere Ausdehnung der Brache auf Weinberge und Ölbäume, die diese Ruhepause nicht nötig hätten, weist auf einen religiös kultischen Hintergrund dieser Institution.⁶⁾ Ein alter Ackerbrauch zur Besänftigung der Feldgeister schimmert durch.⁷⁾ Aber dieser ursprüngliche Sinn des Brachejahres ist in Israel nicht mehr erhalten, sondern das siebente Jahr hat einen

- 1) So auch: De Vaux, S. 280; Bückers, Grundideen, S. 84; Horst, Eigentum, S. 213; Baentsch, Ex, S. 206.
- 2) S. Opitz, Eine Form der Ackerbestellung in Assyrien, S. 104 ff.
- 3) Ginzberg, JQR 22, S. 352; Baentsch, HK, S. 206; Kilian, HG, S. 129; Wildberger, Israel, S. 412.
- 4) Buhl, Verhältnisse, S. 64; De Vaux, S. 280; Correns, S. 3.
- 5) Gegen Kohler, Gemeinderschaft, S. 222; Schranzhofer, Jubeljahr, S. 2.
- 6) Horst, Eigentum, S. 214; Correns, S. 8.
- 7) Leeuwen, S. 176.

karitativen, sozialen Zweck: Was ohne menschliches Zutun auf dem Acker wächst, ist für die Armen des Volkes¹⁾ bestimmt. Sie können sich von dem Wildwuchs des Bodens, des Weinberges und der Ölbäume ernähren. Das persönliche Eigentum steht also im Dienste einer breiten Öffentlichkeit.²⁾ Durch die Brachejahrbestimmung werden die Israeliten zur gegenseitigen Hilfe in Bereitwilligkeit erzogen.

Die humanitäre Bestimmung des Brachejahres ist in Lv 25, 2-7 wieder aufgenommen. In einigen Punkten hat der Redaktor sie abgewandelt oder systematisiert.³⁾ Die Brache ist nunmehr eindeutig religiös verstanden. Alle sieben Jahre soll das Land einen Sabbat für Jahwe halten (V 2). Im Gegensatz zu Ex 23,10f bezieht sich das Ausruhen auf ganz Israel zur selben Zeit, wie die Wahl des Wortes אָרֶץ⁴⁾ im Unterschied zu שָׂדֶה (v 3f) zeigt und wie durch den eindeutigen Bezug auf die Sieben-Tage-Woche durch die Verwendung derselben Vokabel שַׁבַּת hervorgeht.⁵⁾ Die Identität des Sabbatjahres von Lv 25 mit dem Brachejahr von Ex 23 zeigen die Verse 3-5. Sie enthalten die Gegenüberstellung von sechs Jahren Feldarbeit und Weinanbau (der Ölbaum fehlt) und dem siebenten Ruhejahr. Auf die Beschreibung des Ruhejahres legt der Redaktor mehr Gewicht als seine Vorlage.

Nicht nur die Armen des Volkes allein sollen nach Lv 25, 6.7 den Wildwuchs essen, sondern Freie, Unfreie,

1) Jepsen, Auslegung, S. 48, denkt dabei an die umherziehenden Nomaden, die Keniter: Nicht sie selber, sondern ihr Vieh soll sich von den wildwachsenden Feldfrüchten ernähren. Mit dieser sehr differenzierten Deutung steht er aber allein in der Forschung.

2) Vgl. Schaeffer, Tribal Economy, S. 111/112: "The sabbatical year is similiary an / institution, limiting the rights of individual ownership in the interests of the community at large."

3) Vgl. Lv 25, 1.2.9b.10.11b.12.

4) Vgl. Kilian, HG, S. 134 mit Anm 48.

5) Vgl. Horst, Privilegrecht, S. 81; Kilian, HG, S. 134.

Gäste und Tagelöhner und Vieh darf sich davon nähren.¹⁾

Das spezifisch soziale Element des Bundesbuches in der Erwähnung der sozial Schwachen, ist im Zuge der Theologisierung der Bracheinstitution verlorengegangen. Nicht mehr die Abgabe an wirtschaftlich Minderbemittelte, sondern das Fest für Jahwe bildet den Sinn dieser agrarischen Einrichtung. Aus dieser Interpretation erklärt sich auch Jahwes Zusage in V 18-22,²⁾ den Erntesegen im sechsten Jahr so reich ausfallen zu lassen, daß er bis zur neuen Erntereicht. Wenn in Lv der religiöse Gedanke beim Sabbatjahr gegenüber dem sozialen des Brachejahres vorherrscht, so folgt doch auch aus der Sabbatjahrbestimmung eine Aufhebung der Unterschiede zwischen Besitzenden und Nichtbesitzenden in Israel,³⁾ wenn sich alle gemeinsam vom Wildwuchs ernähren müssen. Hinzu kommt die Erinnerung an den wahren Eigentümer des Landes,⁴⁾ in dessen Hand der gute oder schlechte Abschluß der Ernte liegt.

Es sind Zweifel ausgesprochen worden, ob das Brache- bzw. Sabbatjahr in Israel überhaupt je gehalten wurde.⁵⁾ Tatsächlich finden sich von der praktischen Ausführung in vorexilischer Zeit keine Spuren. Wahrscheinlich wurde es auch nicht^{immer} gehalten, denn Lv 26, 35f.43 und 2. Chr. 36,12f sehen im Exil die gebührende Strafe für die nicht

- 1) Es handelt sich bei V 5f um einen Zusatz, wie die pluralische Fassung des Gebotes zeigt. So: Horst, Eigentum, S. 215f; Kilian, HG, S. 134.
- 2) Obwohl der Zusatz innerhalb der Jubeljahrbestimmungen steht, bezieht er sich im Inhalt auf das Sabbatjahr. Vgl. De Vaux, S. 280; Kilian, HG, S. 135; Horst, Eigentum, S. 216.
- 3) Vgl. Suhl, Verhältnisse, S. 63.
- 4) Vgl. Lv 25,2 die Stilisierung als Jahwerede vor der Landnahme. Schranzhofer, S. 5: "Blieb nämlich der Israelite zwei Jahre hintereinander ohne Einkünfte aus seinem Grundbesitz, weil er ihn nicht bearbeiten durfte, so konnte eine so weise Maßregel nur den höheren Zweck verfolgen, dem Volke Israel klar zu machen, dass nicht am irdischen Besitz das Heil gelegen sei, dass man vielmehr aus dem edlen Motive der Gesetzestreue und Gottesliebe ab und zu auf den Erwerb irdischer Güter zu verzichten habe, um dadurch die Seele vor der Gier nach denselben abzuhalten und die Gewinnsucht zu zügeln."
- 5) Bolkestein, S. 60, hält es für ganz utopisch.

eingehaltenen Sabbatjahre.¹⁾ Nehemia scheint aber das Sabbatjahr wieder eingeführt zu haben (Neh 10,32b). Von da an wird wohl die alte Einrichtung - wenn auch nicht regelmäßig - durchgeführt worden sein. Zumindest hat sie das religiöse Bewußtsein geprägt, da noch Zeugnisse bis in hellenistische Zeit darüber erhalten sind.²⁾

Zu dem in regelmäßigen Abständen wiederkehrenden Brachejahr für die Armen des Volkes und zu dem Sabbatjahr für Jahwe ist bis jetzt noch keine Parallele im AO gefunden worden. Beide Einrichtungen sind demnach besonders charakteristisch für Israels Verständnis vom Grundeigentum: Durch die Einführung von Abgaben an weniger Bemittelte bemüht sich Israel um bessere soziale Verhältnisse, und wenn es eine Sprache für Jahwe hält, drückt es sein Verständnis von der Durchdringung des Religiösen in alle Lebensbereiche aus.

2. Das Jubeljahr

An die Bestimmungen über das Sabbatjahr schließen sich in Lv 25,8ff die über das Jubeljahr an. Es handelt sich dabei um das Jahr, das auf sieben Sabbatjahre folgt (V 8). Das Jubeljahr wäre demnach das Quadrat des Sabbatjahres.³⁾ Zu Beginn des Jubeljahres soll die Posaune geblasen werden. Nach V 9a, der singularisch wie V 8 gehalten ist, fällt dieser Beginn auf den zehnten Tag des siebenten Monats. Dagegen ordnet V 9b pluralisch den Beginn am Versöhnungstag an, welcher nach Lv 23,27 an dem in V 9a genannten Datum gefeiert wird. Aber V 10 fährt pluralisch

- 1) Dennoch kann das Sabbatjahr auch in vorexilischer Zeit bekannt gewesen sein, so daß die Annahme Webers, Religionssoziologie, Bd III, S. 56f.73.69, es handele sich bei Ex 23,10f wahrscheinlich um eine späte priesterschriftliche Eintragung, nicht stichhaltig ist.
- 2) 1. Makk 6, 49.53; Josephus Ant XI 8,6 XIII 8,1 XIV 10,6 XV 1,2; Ders. Bell Jud I 2,4; Philo bei Euseb, Praep Evgl 8,7; Tacitus Hist v 5. Vgl. Correns, S. 11-16.
- 3) Alt, Ursprünge, Kl.Schr.I, S. 328.

fort, das fünfzigste und nicht mehr das 49. Jahr als den Zeitpunkt des Beginns des Jubeljahres festzusetzen. In diesem Vers wird auch der Inhalt des Jahres genannt: Für alle Bewohner des Landes wird יָבִיל d.h. Befreiung,¹⁾ ausgerufen. Die Institution bekommt ihren Namen: יְבוּל²⁾ Im einzelnen bestimmt die Gesetzgebung, daß jeder, der sein Grundeigentum (אֲחִיזָה) irgendwie hatte verkaufen müssen, es wieder zurückerhielt und jeder, der sich von seinem Geschlecht hatte lösen müssen, um als Sklave seine Schulden vielleicht abzarbeiten, der soll im Jubeljahr wieder freigelassen werden. Wie im Sabbatjahr soll nach V 11f auch im Jubeljahr nicht gesät und nicht geerntet werden. Nur vom Wildwuchs des brachliegenden Landes dürfen sich die Bewohner ernähren.

Die VV 13-17 bringen die erste Konsequenz, die sich aus der Rückkehr des Eigentümers zu Beginn des Jubeljahres zu seinem Besitz ergibt. Der Kaufpreis von Grundeigentum richtet sich nach der Nähe zum Jubeljahr, so daß es sich beim Grundstückskauf in Israel im Grunde um die Nutznießung einer bestimmten Anzahl von Ernten handelt. Im Lichte der Jubeljahrgesetzgebung hat der Immobilienkauf den rechtlichen Effekt einer Pacht³⁾ auf 49 Jahre.

-
- 1) Diese Übersetzung bieten u.a.: De Vaux, S. 282; Feucht, Untersuchungen, S. 73; Dagegen Wildberger, Israel, S. 415: Jahr der Freilassung; Noth, 3. Buch Mose, S. 163, Lastenbefreiung.
 - 2) Die Ableitung von יְבוּל = Widder ist mit Kutsch, Herbstfest, S. 41, aufzugeben. Anders De Vaux, der in יָבִיל das (Widder)horn, auf dem der Beginn des Jahres geblasen wurde, erkennt, wie viele andere, letztlich Wolff, Anthropologie, S. 295. Nicolskij, Jubeljahr, S. 216, leitet es von "jabal" im Hiph = ass.-babyl. "biltu" = Gabe, Gelübdegabe ab. Dies ist eine sehr ungewisse Deutung.
 - 3) Zur Pacht im AO vgl. CH § 42f. ABG § 2 (Meißner, Entwurf, S. 281f). San Nicolò, Urkunden aus Ur, S. 227/28 behandelt Pachturkunden.

Die Vv 23-34 enthalten den zweiten Komplex von Folgebestimmungen aus der Jobelinstitution. V 23 bildet wie v 13 eine überschriftartige Aufnahme des Inhaltes des Jobeljahres, diesmal unter Hinzufügung einer aufschlußreichen religiösen Begründung. Der Sinn der Aufhebung der Eigentumsverhältnisse im Jobeljahr zugunsten der Bodenverteilung vor Beginn der Jobelperiode liegt danach in Jahwes Obereigentümerschaft am Land. Die Israeliten können nicht^{für}ewig ($\text{נָחֵד$) ein Grundstück kaufen, weil die als Verkäufer auftretenden Israeliten auch nicht die wahren Eigentümer sind.

Wie beim Kauf richtet sich auch der Preis des Rückkaufes nach der Nähe des Jobeljahres (V 27). Anders liegt der Fall bei Häusern in der Stadt. Sie fallen nicht im Jobeljahr an den ursprünglichen Besitzer zurück (V 30), wenn sie nicht innerhalb eines Jahres zurückgekauft werden. Davon sind allerdings die Häuser und Felder der Leviten ausgenommen (V 32-34). Für sie gelten die üblichen Jobelbestimmungen.

Die Jobeljahrgesetzgebung in ihrer vorliegenden Form ist nicht unproblematisch und weist schon durch die unterschiedliche Anrede im Singular und Plural (V 9b-13.23-24) verschiedene redaktionelle Schichten auf.¹⁾ Der ursprüngliche Inhalt des Jobeljahres ist in der Rückkehr des Grundeigentümers zu seinem Besitz zu sehen (V 10.13.23.28.31.33). Die restitutio ad integrum wird religiös motiviert (V 23), und dadurch erhält das theokratische Bodenrecht praktische Auswirkungen. Großgrundbesitz auf Dauer soll erschwert werden, und jeder Familie soll Gelegenheit zum Neuanfang gegeben werden. Dahinter steht die

1) Im einzelnen werden vier Schichten verschieden abgegrenzt. Vgl. Jirku, Weltliches Recht, S. 92; Ders. Jobeljahr, S. 174; Kilian, HG, S. 145; Elliger, Lv, S. 344.

Vorstellung vom kleinbäuerlichen Ideal, wonach jede Familie sich vom Ertrag ihres Ackers ernährt.¹⁾ Aus dieser Vorstellung heraus hielt der Gesetzgeber die Ausdehnung des Jubeljahres auf den Grundbesitz in den Städten, wo der Boden kein Produktionsmittel darstellte, für unnötig.²⁾

Sekundär ist das Jubeljahr mit dem Sabbatjahr in Verbindung gebracht worden.³⁾ Daraus ergeben sich die terminlichen Differenzen. Die Festsetzung auf das fünfzigste Jahr bringt erhebliche Schwierigkeiten mit sich, denn Sabbat- und Jubeljahr fallen dann nicht zusammen. Da dem Jubeljahr aber immer ein Sabbatjahr vorausgeht, nach V 11f aber auch im Jubeljahr die Pflicht zur Brache besteht, müßte der Ackerboden zwei Jahre lang hintereinander ohne Saat und ohne Ernte gelegen haben. Wenn man nun nicht willkürlich aus dem fünfzigsten Jahr das neun- undvierzigste machen will,⁴⁾ so kann nur eine nachträgliche Verbindung von Sabbat- und Jubeljahr zur Erklärung der ungebührlichen Härte angenommen werden. Primär ging es dem Jubeljahr nicht um das Ruhen des Landes, sondern um die Erhaltung und gleichmäßige Verteilung des Grundbesitzes.⁵⁾

- 1) Buhls Kritik, Verhältnisse, S. 110, daß durch das Jubeljahr nur die ungerechten Verhältnisse von vor fünfzig Jahren wiederhergestellt werden, trifft also nicht zu.
- 2) Vgl. Peters, Fürsorge, S. 37. Anders Balscheit, Botschaft, S. 20: Er entdeckt darin den Anreiz, das bevölkerungsarme Jerusalem besser zu besiedeln. Für die geschichtlichen Hintergründe der Beschränkung des Gesetzes auf Landbesitz vgl. Noth, 3. Buch Mose, S. 166.
- 3) So auch Baentsch, Ex, S. 60; Horst, Eigentum, S. 216. Correns, S. 8: "... macht das Halljahr einen etwas konstruierten Eindruck."
- 4) Hoffmann, Lv II, S. 319; Peters, Fürsorge, S. 41. Andere Deutungen: Alt, Ursprünge, Kl. Schr. I, S. 328: Das Jubeljahr wurde alle sieben Jahre gefeiert; North, Jubilee, S. 330.334: ein Ordnen der Verhältnisse von Fall zu Fall; Hoenig, Sabbatical Years, S. 234: Jubel ist eine Art Schaltjahr, das 50. Jahr besteht aus 49 Tagen, die alle 49 Jahre eingeschaltet werden.
- 5) Feucht, Untersuchungen, S. 72.

Der 50-Jahres-Rhythmus ist auch noch für das Wochenfest, Lv 23, 15f, belegt¹⁾, das fünfzig Tage nach der Darbringung der ersten Garbe gefeiert wurde.

Was ist nun von der im fünfzigsten Jahr geforderten Wiederherstellung ursprünglicher Besitzverhältnisse in Israel zu halten?

Einige Forscher setzen das Jubeljahr in der Frühzeit an, kurz nach der Landnahme,²⁾ da es angeblich nur bei einfachen sozialen und ökonomischen Verhältnissen angewandt werden konnte. Bald danach soll es dann schon nicht mehr durchgeführt worden sein. Es findet sich aber kein Anzeichen aus vorexilischer Zeit für diese Institution. Vielmehr gibt es Hinweise für eine späte, nachexilische Entstehung des Jubeljahres: Nehemia scheint das Gesetz noch nicht gekannt zu haben, denn er verpflichtet die Gemeinde auf das Sabbat- und nicht auf das Jubeljahr (Neh 10, 32).³⁾ Bei der Datierung des Beginns des Jubeljahres wird der Versöhnungstag (Lv 25, 9b) bereits als bekannt vorausgesetzt.⁴⁾ Dieser wurde aber erst unter Esra eingeführt.⁵⁾ Die Intention des Jubeljahres, der Anhäufung von Grundbesitz bei einzelnen entgegenzuwirken, setzt auch schon die Erfahrungen in der Königszeit voraus.⁶⁾ Aus diesen Gründen bringen andere Forscher die Einführung des Jubeljahres mit der Rückkehr aus dem Exil in Verbindung: Nach Wallis⁷⁾ spiegeln sich in der Bestimmung die Gedanken der Exilierten, die bei ihrer Rückkehr in die alte Heimat die Neuverteilung des Grundbesitzes regeln wollen.

1) Schmalzl, Jubeljahr, S. 14, sieht in dieser Analogie den Beweis für die Feier des Jubeljahres im 50. Jahr. Nach De Vaux, S. 285, ist der Ursprung der 50 Jahre in einem alten landwirtschaftlichen Kalender, der möglicherweise in Kanaan benutzt wurde, zu suchen.

2) Peters, Fürsorge, S. 43; Cohen, Ususfructus, S. 173 ff; Jirku, Jubeljahr, S. 178; Schmalzl, Jubeljahr, S. 93; Lévy, Biblical Institution of deror, S. 21-31; Hoffmann, Lv II, S. 318; Neufeld,ackground, S. 119; Alt, Ursprünge, Kl.Schr. I, S. 328, Anm 1.

3) So auch De Vaux, S. 284.

4) Vgl. Kilian, HG, S. 141 f.

5) Damit ist allerdings nicht gesagt, daß Esra das Jubeljahr eingeführt hätte; gegen Schmidt, Bodenrecht S. 19 u.ö.

6) Vgl. Kleinert, S. 103f.

7) Wallis, Jubeljahr, S. 342; ähnlich Balscheit, Festschrift, S. 18.

Wenn das Jubeljahr erst im Exil oder nach dem Exil entstanden ist, stellt sich sofort die Frage nach seiner Realität. Gibt es ein Anzeichen für die Praktizierung des Jubeljahres? Abgesehen von Lv 25 kommt der Terminus יובל in dieser Bedeutung noch zweimal im AT vor: Lv 27, 16-25 und Nu 36,4. Lv 27 sieht wie ein Nachtrag zu den Vorschriften von Kp 25 aus,¹⁾ denn dort wird geregelt, was in Lv 25 vergessen war. Was geschieht mit den Äckern, die dem Heiligtum geweiht wurden? Wenn der Eigentümer selber den Acker (שדה אחוזתו) geweiht hat, bevor er ihn verkaufte, kann er ihn nicht wieder zurückkaufen, und im Jubeljahr fällt der Acker dem Heiligtum für immer zu (V 16-21). Das ist als Strafe zu verstehen, weil der Weihende zweimal Geld für seinen Acker erhalten hat.²⁾ An sich fallen aber auch geweihte Grundstücke im Jubeljahr wieder an den Eigentümer zurück. Denn ein gekaufter Acker (שדה מקנות), der dem Heiligtum geweiht wurde, fällt nach V 22-25 unter die Jubeljahrbestimmung. Offensichtlich hängt dieser Gesetzestext von Lv 25 ab,³⁾ so daß mit ihm nichts über die Durchführung des Jubeljahres gesagt ist.

Nu 36,4 steht innerhalb des sehr späten Erbtöchtergesetzes: Das von den Erbtöchtern mit in die Ehe genommene Grundeigentum fällt im Jubeljahr nicht an den eigenen Stamm zurück. Weil sonst das Jubeljahr die Wiederherstellung alter Besitzverhältnisse im Auge hat, muß man diesen Vers als "unsachgemäßen Zusatz"⁴⁾ ansehen, der wiederum nichts über die Durchführung der Institution sagt.

Statt יובל nennt Ez 46,17 das Jahr, in dem geschenkte fürstliche Grundstücke an Untergebene wieder an den Fürsten zurückfallen, יריד. Der Sache und dem Terminus (Lv 25,10) nach spricht Ezechiel von der in der Jubelgesetzgebung geforderten Auflösung der Besitzverhältnisse zugunsten der ursprünglichen. Aber hier liegt ein Zukunftsentwurf, keine geschichtliche Begebenheit vor.

1) Vgl. Wildberger, Israel, S. 415; Buhl, Verhältnisse, S. 112 und Baentsch, HG, S. 424 sagen Novelle; gegen Nicolskij, Jubeljahr, S. 216.

2) Vgl. Noth, 3. Mos., S. 180.

3) De Vaux, S. 283; Baentsch, HG, S. 242.

4) Noth, 4. Mos., S. 222. Anders urteilt Schmalzl, Jubeljahr, S. 105, über Lv 27,16 und Nu 36,4: Der dreimalige Bezug reicht ihm als Beweis für eine tatsächliche Feier des Jubeljahres.

Es gibt demnach keinen Anhaltspunkt für die tatsächliche Durchführung des Jubeljahres in Israel. Eine zu einem gleichbleibenden Zeitpunkt wiederkehrende Regelung der Grundbesitzverhältnisse im Sinne einer restitutio ad integrum ist auch im AO nicht bekannt. Das Jubeljahr ist also nichts weiter als eine utopische Idee, Grund und Boden denen zu erhalten, denen er als Existenzgrundlage dient.¹⁾

Wenn die Jubeljahrgesetzgebung auch ohne praktischen Erfolg blieb, gibt sie doch wie keine andere Bestimmung über Israels Verhältnis zum Grundeigentum und über seinen Glauben Aufschluß. Israel hat sich immer wieder bewußt gemacht, daß Jahwe der eigentliche Eigentümer des Landes ist, das dem Israeliten nur zur Pacht übergeben ist. Aus dem religiösen Bodenrecht folgt der soziale Gedanke: Niemand kann als einzelner Herr über das Land sein und sein Bodeneigentum zur Grundlage für die Ausnutzung anderer machen. Darum soll es immer wieder automatisch in die Hände der Familie zurückfallen. Damit wird einer Einteilung des Volkes in zwei Klassen von Besitzenden und Nichtbesitzenden gewehrt.

Das Gerechtigkeitsideal der sozialen Gleichheit ist im Glauben verankert. In der Beziehung des Israeliten zu ihrem Gott gab es keine Klassenunterschiede. Jeder stand zu ihm im selben Verhältnis. Aus diesem Glauben hat Israel immer wieder Idealordnungen entworfen, weil es die gegenwärtigen Zustände als nicht mit Jahwes Willen in Einklang stehend erkennen mußte.

Dieses Bodenrecht hat nichts mit Kommunismus oder Gemeinbesitz zu tun, sondern es intendiert einen Mittelstand ohne große Eigentumsdifferenzen.²⁾

1) Vgl. Schmidt, Bodenrecht, S. 20; Buhl, Verhältnisse, S. 114; Wolff, Anthropologie, S. 295; Balscheit, Botschaft, S. 19-21; Wallis, Jubeljahr, S. 344; De Vaux, S. 285; Leeuwen, S. 180; Köhler, RGG², Sp. 310; Baentsch, HG, S. 424 u.a.

2) Vgl. Bückers, S. 82: Er spricht vom Mittelstandsideal. Schilling, Eigentumsbegriff, S. 5, entdeckt das Prinzip: Jedem das Seine.

3. Abgaben

a) Der Zehnte

Jährlich sollte der Israelit nach Dt 14,22 von allem Feldertrag den Zehnten abgeben (עשר תעשר). Ursprünglich wird tatsächlich nur die "Saatfrucht" (V 22 ערע) verzehntet worden sein.¹⁾ Später wurde die Abgabepflicht auf Obstbäume und Weinpflanzungen ausgedehnt (V 23), so daß der Zehnte aus drei Elementen besteht.²⁾ Über den Termin der Abgaben wird zwar nichts gesagt, aber da der Zehnte verarbeitet, in Form von Öl und Most abgegeben werden sollte, wird an die Zeit nach der Ernte, den Herbst, zu denken sein.³⁾

Nach dieser Stelle war der Zehnte für ein Festmahl vor Jahwe⁴⁾ am Zentralheiligtum in Jerusalem⁵⁾ bestimmt. Es ist unvorstellbar, daß die Israeliten den gesamten Zehnten auf einmal verzehrt hätten. Dieses gemeinsame Mahl wird deshalb zu der Zehntabgabe gehört haben, ohne ihren ausschließlichen Sinn zu beinhalten. Vielmehr liegt es wohl in der Absicht des Verfassers, die Ablieferung des Zehnten so angenehm wie möglich zu schildern, weil er mit ihr eine Neuierung in Israel einführt.⁶⁾ Sie wurde später durch die ätiologische Erzählung Gn 14, die Abraham (V 20) die Einführung der Darbringung des Zehnten in Jerusalem zuschreibt, legitimiert.

Vor der dtm Neueinführung ist die Zehntabgabe nur für die Heiligtümer Bethel und vielleicht Gilgal belegt. Gn 28 (J) spiegelt die Praxis des Zehnten (V 22 ואת עשר ארבעה עשר) in Bethel wider, ohne Einzelheiten zu nennen. Aus derselben Zeit stammt der Vorwurf des Amos (Am 4,4), daß die Israeliten in Bethel und Gilgal freveln, wenn sie ihren Zehnten (תעשר) am dritten Tag bringen. Es scheint, als ob auch in Gilgal wie in Bethel der Zehnte abgeliefert wurde. Auf alle

1) Vgl. Horst, Privilegrecht, S 74.

2) Herner, S. 13, bestreitet, daß das AT nur den Zehnten von Korn, Most und Öl fordert. Stellen wie Dt 14,28 2. Chr 31,5 Lv 27,30, die pauschal von "deinen Erträgnissen" o.ä. sprechen, beweisen für ihn, daß der Gesetzgeber auch an andere Vegetabilien als Korn, Most und Öl dachte.

3) Eißfeldt, Erstlinge und Zehnten, S. 48.

4) LXX^B omittit יהוה אלהינו לפני, was in den Kommentaren häufig übernommen wurde.

5) Vgl. Dt 12,6.11.

6) Vgl. Eißfeldt, Erstlinge und Zehnten, S. 52.

Fälle wurde in vorexilischer Zeit schon in Bethel ein Zehnter abgegeben, aber über seine Art¹⁾ und den Zeitpunkt der Ablieferung ist nichts Näheres überliefert.

Ursprünglich trägt der Zehnte religiösen Charakter und kann einem Opfer gleichgestellt werden.²⁾ Jahwe erhebt als Eigentümer und göttlicher Spender des Ernteertrages einen Anteil, wie es die späte Fassung Lv 27,30 ausdrückt. Aber das Dtn fügt diesem Brauch neben dem fröhlichen Mahl eine soziale Wende hinzu. Nach Dt 14,28f und Dt 26,12 braucht der Zehnte³⁾ alle drei Jahre nicht nach Jerusalem gebracht zu werden, sondern fällt den personaemiseræ zu, zu denen an erster Stelle, infolge der Kultzentralisation, der Levit neben 71, Witwe und Waise gehören. Gegenüber dem im BB geforderten Brachejahr ist hier eine Verschlechterung in sozialer Hinsicht eingetreten,⁴⁾ wenn man bedenkt, daß das Dtn das Brachejahr nicht kennt. Dennoch versucht der Gesetzgeber durch dieses "Wohltätigkeitsgebot"⁵⁾ die Verarmung weiter Kreise aufzuhalten und das Bewußtsein der Solidarität Besitzender gegenüber den anderen zu wecken.

Der religiöse und karitative Zehnte wurde in exilisch-nachexilischer Zeit zu einer Kultussteuer verwandelt. Die in Dt 14,25 konzedierte Möglichkeit, die Naturalien durch Geld zu ersetzen, hat wohl das Verschwinden des Opfercharakters beschleunigt. Jedenfalls ist in

1) Wenn sich die in 1. Sam. 10,4 genannten Lasten der Wanderer nach Bethel auf den Zehnten bezögen, wären Korn und Trauben in verarbeiteter Form - wie später in dtn Zeit - darzubringen. Daneben hätte es auch schon einen tierischen Zehnten gegeben.

2) Die Züge eines religiösen kultischen Opfers trägt zwar auch der in den Texten von Ugarit auftretende Terminus 'srt (z.B. VAB, A; II Aqh 6,30f; II Ker 1,40-41; vgl. auch die Übersetzung Gordons in Ugaritic Handbook: libation), aber es scheint in den Texten nicht um eine regelmäßige Abgabe zu gehen, sondern um ein Opfer ein für allemal. Deshalb folgert Cazelles, Dine, S. 133, daß der ugaritische Ausdruck 'srt nicht von derselben Wurzel (zehn) wie רעש kommt.

3) Es handelt sich hierbei um denselben jährlichen Zehnten, nicht um eine zusätzliche Abgabe; vgl. Horst, Privilegrecht, S. 78.

4) So Lurje, S. 62.

5) Bolkestein, S. 60.

Nu 18,21 der gesamte Zehnte¹⁾ den Leviten zugesprochen. Nach Eißfeldt²⁾ liegt der Grund für die Umgestaltung in der Steigerung des Ansehens und der Ansprüche des Kultpersonals sowie im Exil, wo die Zehntabgabe nur als eine an das Kultpersonal zu entrichtende Steuer durchgeführt werden konnte.

Neben der Änderung des Zweckes des Zehnten tritt auch eine inhaltliche auf. Neh 18,32 fordert neben dem vegetabilischen Zehnten auch den vom Vieh.³⁾ Die Kultusbeamten konnten also ihr Einkommen erheblich steigern. Aber die Erweiterung des Zehnten auf das Vieh wurde nicht allgemein anerkannt. Neh 10,37 ist er jedenfalls auf den Bodenertrag⁴⁾ beschränkt. Allerdings scheinen sich Unregelmäßigkeiten in der Abgabe eingebürgert zu haben,⁵⁾ so daß die Leviten selber ihre "Steuern" einreiben mußten (V 37).

Die Zehntabgabe hat also in Israel die Wandlung von einem religiösen, freiwillig den Priestern als Repräsentanten des wahren Eigentümers dargebrachten Opfer zu einer rechtmäßigen Kultussteuer durchgemacht.

Das andere Verständnis des Zehnten kann durch das babylonische Abgabewesen beeinflusst worden sein.⁶⁾ Seit dem siebenten Jahrhundert ist der Zehnte in babylonischen Urkunden als Abgabe an den Tempel bezeugt.⁷⁾ Da er dort schon in entwickelter Form entgegentritt, nimmt Eißfeldt⁸⁾ an, daß seine Entstehung viel früher anzusetzen sei. In Babylonien ist der Zehnte nicht mehr auf Vegetabilien beschränkt,

1) An der Art des Zehnten hat sich nichts geändert. Es handelt sich immer noch um Korn, Most und Öl, vgl. Nu 18, 27.30.

2) Eißfeldt, Erstlinge und Zehnten, S. 86.

3) Wieder aufgenommen ist der Viehzehnte in 2. Chr 31,6. Dort sollen ihn nur die Landbewohner im Gegensatz zu den Städtern abliefern. Diese ungerechte Belastung scheint auf eine späte, falsche redaktionelle Arbeit zurückzugehen. (Eißfeldt, a.a.O., S.105)

4) Nach Neh 10,40 sind die Gegenstände Korn, Most und Öl gemeint.

5) Vgl. Mal 3,8.

6) Vgl. De Vaux, S. 227; Eißfeldt, Zum Zehnten, S. 22.

7) Am meisten wird der Tempel des Sonnengottes in Sippar genannt: Nbk 234 278 345 372 u.ö.

8) Eißfeldt, Zum Zehnten, S. 21.

wie es dem hauptsächlich Landwirtschaft treibenden Israel entsprach. Der Zehnte kann in Babylon aus Getreide (Nbk 153 215 Nbd 318 505), Datteln (Nbk 234 354 Nbd 902), Sesam (Nbd 362 596 640), Öl (Nbd 185), Rindvieh (Nbd 768 1071), Schafen (Kyr 247), Kleidern (Nbd 290) und Geld (Nbd 119 382 384) bestehen. Der Opfercharakter ist gänzlich verschwunden. Es ist ein einfaches Geschäft geworden, so daß ein Dritter die Schuld begleichen kann (Nbd 270).

Neben dem Tempel erscheint auch der König in den babylonischen Urkunden als Empfänger des Zehnten (Nbd 859). Wäre diese Stelle eindeutig,¹⁾ so böte sie eine Parallele zu den aus Ugarit bekannten Abgabelisten, die die an den König oft in Wein zu zahlende Steuer nennen²⁾ oder zu denen aus Ägypten.³⁾ Ob in Israel neben dem kultischen Zehnten noch ein staatlicher für den König bestand, ist dem überlieferten Quellenmaterial nicht eindeutig zu entnehmen.

1. Sam 8,15.17 warnt Samuel das Volk, das einen König begehrt, vor den Folgen, nämlich den Abgaben, u.a. den Zehnten von Getreide, vom Weinberg und von den Schafen. Hinter dieser Schilderung mag die eigene Erfahrung liegen.⁴⁾ Aus 1. Sam 17,25 geht hervor, daß Abgaben in unbestimmter Höhe an den israelitischen König gezahlt worden sind. Ezechiel legt in seinem Zukunftsentwurf ihr Maß fest (45, 13-16). Diese Abgaben hat Israel aber als Unrecht empfunden (Am 5,11 1. Sam 8,15.17), weil dadurch der wahre Eigentümer aus dem Blick kam und ein irdischer an seine Stelle trat.

b) Erstlinge

Aus der göttlichen Eigentümerschaft des Landes entstand die Idee, Jahwe die ersten reifen Früchte (בכורים) als sein Eigentum - symbolhaft für die eigentlich vollkommen ihm gehörende Ernte - zukommen zu lassen.⁵⁾ Diese Sitte ist religionsgeschichtlich weit

1) In den Abgaben an den König, sagt die Urkunde, sind die an den Tempel enthalten.

2) Vgl. Mission de Ras Shamra X, Text 115, 70, 67.

3) Vgl. Adams, S. 61; Scharff-Seidl, S. 46.

4) Vgl. Cazelles, Dine, S. 134. Die Stelle muß dann als vaticinium ex eventu gedeutet werden.

5) Vgl. Falscheit, Fotschaft, S. 17.

verbreitet.¹⁾ Wie die letzte Garbe (Dt 24,19 Iv 19,9) zeichnet sich alles erste in besonderer Weise von dem restlichen Ertrag aus; es ist heilig.²⁾

Die Erstlingsabgaben werden Ex 34,26a parr. 23,19a erwähnt: Die Verbindung בכור' ראשית in den Versen bereitet Schwierigkeiten. Entweder versteht man בכור' als genitivus partitivus³⁾ oder als Apposition, Epexegeze zu ראשית.⁴⁾ Im ersten Fall würde die Übersetzung von ראשית "das erste" lauten, im zweiten "das beste". In Analogie zu Nu 18,12f legt sich die Übersetzung "das erste" nahe, während nach Ez 44,30 eindeutig "das beste" zu lesen ist. "Vielleicht ist aber diese Alternative unsachgemäß, weil die Meinung zugrunde liegt, daß das 'Erste' zugleich das 'Beste' ist."⁵⁾

Über die Art der Früchte und das abzuliefernde Maß sagen die Textstellen nichts aus. Die nicht näherbestimmten Ackererstlinge sollen in das Haus Jahwes gebracht werden, worunter noch die verschiedenen Lokalheiligtümer zu verstehen sind.⁶⁾ Als Abgabetermin ist in Ex 34,22 das Wochenfest genannt.⁷⁾ Deutlicher an den Inhalt des Festes erinnert der in Ex 23,16 gebrauchte Name חג הקציר. Wahrscheinlich hat man die Erstlinge aufgehoben und erst nach eingebrachter Ernte zum Heiligtum gebracht,⁸⁾ wo sie den dort amtierenden Priestern zufielen.⁹⁾

Als Priesterdeputat oder eine Art Steuer sind die Erstlingsabgaben im Dtn verstanden (Dt 26, 2.3.10). Es kommt zwar nie der Begriff בכורים vor, aber die Gegenstände der Erstlingsabgabe sind nach Dt 18,4

1) Vgl. Ratschow, Art. Erstlinge, RGG³, Sp. 608f.

2) Wendel, Opfer, S. 169f.

3) Holzinger, Ex, S. 97; Stade, Theologie, S. 171; Eißfeldt, Erstlinge und Zehnten, S. 13, Ann. 1 und S. 20; Noth, 2. Mos S. 139.155.

4) Beer-Galling, Ex, S. 162; Dillmann, Ex, S. 279.

5) Noth, 4. Mos., S. 120.

6) Wendel, Art. Erstlinge, RGG³, Sp. 609; Noth, Ex, S. 155.

7) Eißfeldt, Erstlinge und Zehnten, S. 28, sieht die Abgaben nicht nur auf das Fest beschränkt.

8) Vgl. Noth, Ex, S. 155.

9) Eißfeldt, Erstlinge und Zehnten, S. 29.

mit denen des Zehnten identisch - Korn, Most, Öl - erweitert durch die תרומה der Schafschur. Es bedeutet nun aber nicht, daß die Israeliten außer dem Zehnten noch die Erstlingsabgabe von denselben Gegenständen am Heiligtum zusätzlich abzuliefern hätten, sondern hier ist von einer einzigen Abgabe die Rede. Mehrfach hat man im Zehnten die auf eine bestimmte Summe festgelegte תרומה erblickt und beide identifiziert.¹⁾ Aber Eißfeldt²⁾ geht wohl recht in der Annahme, daß תרומה der den Priestern vom Zehnten zufallende Teil ist.

Das Ma' und die Form der Erstlingsabgabe wird erstmals im Heiligkeitsgesetz Lv 23, 10f. 17 festgesetzt. Danach stehen dem Priester die erste Garbe und zwei aus ungesäuertem Teig gebackene Brote zu. Sie sollen die Erstlinge für Jahwe (בכורים ליהוה) sein. Elisa erhielt nach 2. Kö 4,42 solche Erstlingsbrote, um die Hungernden zu stillen. Statt der Brote erhalten die Priester nach Nu 15,20 einen Kuchen, der aus der תרומה der Teige gebacken wurde. Nach Eißfeldt³⁾ und Herner⁴⁾ wurde von jedem neu zu backenden Brot ein Teil des Teiges an den Priester abgegeben, woraus dann dessen Kuchen gebacken wurde.

Neben den vegetabilischen Erstlingen kennt das AT auch die Darbringung der tierischen, männlichen Erstgeburt als Opfer für Jahwe.⁵⁾ Es geht auf eine gemeinsame Wurzel mit dem vegetabilischen Erstlingsopfer zurück. Der Genuß des Fleisches wird erst unbedenklich für den Menschen, nachdem der Gottheit als Spenderin der Fruchtbarkeit die Erstgeburt geopfert wurde. Ex 22,29 setzt den Zeitpunkt auf eine Woche nach der Geburt fest. Geopfert werden kann nur die Erstgeburt von Rind und Schaf; den unreinen Esel soll man durch das reine Lamm auslösen (Ex 13,13). Bei der Ablieferung soll nach dtn Überlieferung ein Gemeinshaftsmahl am Heiligtum gehalten werden (Dt 12,17f 14,23 15,19ff).

1) Wendel, S. 176, Eißfeldt nennt die Forscher in: Erstlinge und Zehnten, S. 4f.

2) Eißfeldt, a.a.O., S. 40f. 59.

3) Ders. a.a.O., S. 81.

4) Herner, S. 34.

5) Ex 34,39 Ex 13,1f. 12; vgl. auch Nu 18,17.

Es verhält sich wohl so wie beim Mahl der Zehntablieferung, daß das Mahl nur ein Aspekt unter anderen war.

Von einem kombinierten vegetabilischen und tierischen Erstlingsopfer berichtet allein Gn 4,3f.

Das menschliche Erstgeburtsoffer ist in Israel auch bekannt. Es wird an mehreren Stellen des AT erwähnt.¹⁾ Dennoch wird es keine regelmäßige Sitte wie die anderen Erstlingsopfer gewesen sein, sondern war auf besondere Nöte wie z.B. Krieg (2. KÖ 3,27) beschränkt.²⁾ Es ist später durch Tieropfer³⁾ oder Geld (Lu 18,15) abgelöst worden. Die dt. Reform verabscheut das Menschenopfer⁴⁾ aber kann es nicht ganz ausrotten (Jes 57,5). Damit intendiert sie den Sieg der Humanität über Jahwes Eigentumsrecht.

Die beiden kultischen Abgaben, Zehnter und Erstlinge, sind in der langen Geschichte Israels - mit wechselnder Bedeutung - durch alle Schichten des Pentateuchs bezeugt. Damit offenbart sich ihre Wichtigkeit. Keine Epoche wollte die zeichenhafte Erinnerung an Jahwes Obereigentümerschaft über Land und Vieh missen. Deshalb haben diese Abgaben die Exilszeit überlebt, und die rückgeführten Exulanten haben sie in ihre neue Verfassungsordnung aufgenommen. Wenn Israel auch nicht allein in der Welt des AO mit diesen Abgaben dasteht und den Zehnten womöglich aus Babylon übernommen hat,⁵⁾ so hat ihnen doch der Jahweglaube eine spezifische Prägung gegeben.

4. Sonstige Pflichten

Der Eigentumsbegriff wird weiterhin erweicht durch eine Anzahl von Pflichten des Grundeigentümers gegen die Armen. Ihnen wird erstmals vom Dtn in mehrfacher Form ein Mitbenutzungsrecht am Eigentum der Besitzenden zugestanden. Hinter diesen Bestimmungen stehen wahrschein-

1) 1. KÖ 16,34 2. KÖ 16,3 21,6.

2) Vgl. Feer-Callings, Ex, S. 71.

3) Ex 34,20 22,28 13,15; vgl. auch Gn 22.

4) Dt 12,31 18,9.10 2. KÖ 16,3 17,31 21,6 2. Chr 28,3 33,6
vgl. auch Jer 2,23 Es 16,21 23,37 23,39 Ps 106,37f.

5) So Eißfeldt, Zum Zehnten, S. 22.

lich animistische Vorstellungen von Ackergeistern, die besänftigt werden müssen, damit die Fruchtbarkeit des Bodens erhalten bleibt.¹⁾ Israel hat aber diesen ursprünglichen Sinn durch eine Wende ins Soziale verdrängt.

Wer bei der Ernte unabsichtlich eine Garbe auf dem Felde vergißt, soll nicht umkehren, um sie zu holen (Dt 24,19). Sie darf von Witwen, Waisen und vom ger eingesammelt werden. Wer so handelt, dem ist Jahwes Segen bei seiner Arbeit gewiß. Dieses Gebot ist die Radikalisierung des Verbotes der Nachlese²⁾ beim Ölbaum (Dt 24,20) und im Weinberg (Dt 24,21). Für die Besitzlosen, deren Elend durch diese Verpflichtung gemildert werden sollte, stehen wieder drei typische Vertreter: ger, Witwe und Waise. Ihnen ist in Lv 19,9b³⁾ die Nachlese auch für das Getreide gestattet. Unabsichtlich beim Binden nicht mitgefaßte Ähren dürfen die wirtschaftlich Schwachen sammeln (Lv 19,10a). Auch die abgefallenen Beeren des Weinstockes stehen den Nichtbesitzenden zu (Lv 19,10b). Nach von Gall⁴⁾ beruft sich Ruth auf dieses Recht. Die Geschichte zeigt zugleich, daß trotz der humanitären Bestimmung die Armen bei Ausübung ihres Rechtes zu leiden hatten (Ru 2,9.16).
Aus Ägypten ist in^{den Sprüchen des} Amen-em-ope 28⁵⁾ ebenfalls das Recht der Witwe auf Ährennachlese in den Feldern bekannt. Dort hat man sich bemüht, eine soziale Einstellung seitens der wirtschaftlich Starken zu erreichen. Der Nächste und Volksgenosse - in Israel auch der ger - appelliert mit Hilfe dieser Bestimmungen als Partner an die karitative Seele der oberen Stände der Gesellschaft.⁶⁾

1) Schwally, S. 86f; Kilian, HG, S. 39; Leeuwen, S. 176.

2) Das ist die allgemeine Übersetzung von $\text{h} \text{h} \text{y}$ im Poal.

3) Die ältere Fassung dieser humanitären Gebote ist in Dt 24 zu finden; vgl. Baentsch, Ex, S. 29 und Weber, Religionssoziologie III, S. 55, gegen Jirku, Weltliches Recht, S. 92. Aus den "Witwen und Waisen" sind hier einheitlich die "Armen" geworden.

4) Von Gall, Entstehung, S. 95.

5) Vgl. Anthes, Lebensregeln, S. 30. In AOT, S. 46 (28. Kap.) ist der Text noch unverständlich.

6) Vgl. Richter, Recht und Ethos, S. 141.

Trotz dieser Übereinstimmung geht Israel über die ägyptische Parallele hinaus, denn einmal ist das Verbot der Nachlese geschichtlich mit der Erinnerung an den Aufenthalt in Ägypten begründet (Dt 24,22), das andere Mal mit dem Selbsterweis Jahwes: Ich bin euer Gott (Lv 19,10). Diese religiöse Komponente sprengt den rein sozial-ethischen Charakter dieser Gebote und macht sie zu typisch israelitischen Gesetzen.

Ethisch höher¹⁾ zu bewerten als die Erlaubnis zur Nachlese ist die Aufforderung in Lv 19,9 parr. Lev 23,22a²⁾, das Feld absichtlich nicht vollständig abzuernsten, sondern eine Ecke (אֵקֶב) mit Halmen stehen zu lassen. Dieses beschränkte Ernterecht für Arme garantiert auch die Erlaubnis zum Mundraub (Dt 23,25f). Nur das, was man tatsächlich auf der Stelle verzehren kann, darf vom Weinberg (V 25) oder Kornfeld (V 26) genommen werden. Einsammeln in Gefäße oder regelrechtes Ernten mit der Sichel wird untersagt. Galling³⁾ hat in diesem Zusammenhang auf das Ostrakon von Samaria C 1101 aufmerksam gemacht. Aus ihm geht hervor, daß ein gewisser Baruch für den "Diebstahl" von zwei Händen voll Getreide bestraft wurde. Mundraub scheint also in unmittelbarer Nähe Israels nicht erlaubt gewesen zu sein. Wenn Israel den Mundraub nicht als Übergriff in fremdes Eigentum wertet, hängt das mit seinem theokratischen Bodenrecht zusammen. "Jedes Stück Besitz soll ein Zeuge des Gebers der gesamten nachala sein und in seiner Offenheit zugleich ein Zeichen dafür abgeben, daß das Land als Grundlage für die Existenz des Gottesvolkes nicht den einzelnen, sondern der Gesamtheit gehört."⁴⁾

1) Vgl. von Gall, Entstehung, S. 92.

2) Lv 23,22 ist ein priesterlicher Zusatz infolge einer Assoziation; vgl. Baentsch, HG, S. 415f; Elliger, Lv, S. 302; von Gall, Entstehung, S. 92.

3) Galling, Ein Ostrakon aus Samaria, S. 173-185.

4) Kraus, Eigentum Dtn, S. 107.

II. Die Pflichten des Eigentümers von Sklaven

1. Die Freilassung

Wenn ein Sklave selber oder seine Verwandten es schafften, den Sklavenpreis - in Israel 30 Sekel nach Ex 21,32 - aufzubringen, konnte der Sklave sich freikaufen (Lv 25,48-53). Der Eigentümer hatte die Pflicht, den Sklaven für das Entgelt die Freiheit zu schenken. Der Loskauf wird aber als Seltenheit anzusehen sein, da der Selbstverkauf in Sklaverei immer die letzte Möglichkeit dargestellt hat, nachdem alle finanziellen Quellen versiegt waren. Dennoch hatte ein israelitischer Sklave die Aussicht auf Freilassung.

a) Freilassung im siebenten Jahr

Wer in Israel hebräische Sklaven besaß, durfte sie nicht wie ausländische Sklaven behandeln. Die Rechte des Eigentümers wurden beschränkt durch die Pflicht, den männlichen Sklaven nicht länger als sechs Jahre für sich arbeiten zu lassen (Ex 21,2) und im siebenten Jahr unentgeltlich freizulassen. Das siebente Jahr bezeichnet das vom individuellen Dienstantritt gerechnete Jahr, nicht ein überall zur gleichen Zeit gefeiertes "Sabbatjahr".¹⁾ Hatte der Sklave die Sklavenschaft mit seiner Ehefrau begonnen, wurde diese mit ihm zusammen im siebenten Jahr freigelassen. Sklaven dagegen, die von ihrem Herrn verheiratet worden waren, mußten sich im siebenten Jahr von ihren Familien trennen, wenn sie in die Freiheit gingen (Ex 21,4-6).²⁾ Häufig mag daher der Sklave freiwillig auf seine Freilassung verzichtet haben.³⁾ Obwohl dieses Gesetz nicht immer Anwendung fand, drückt es doch das alttestamentliche Anliegen aus, dem Persönlichkeitsrecht des Sklaven mehr als dem Eigentumsrecht des Herrn zu dienen.⁴⁾

Die Einstellung zum hebräischen Sklaven als Person leitet sich von der Auffassung her, auch in ihm einen Volksgenossen und damit ein Geschöpf

1) Vgl. Kilian, HG, S. 132 und die Ausführungen über das Sabbatjahr dieser Arbeit.

2) Vgl. Horst, Privilegrecht, S. 98: "Das 'contubernium' des Sklaven kann in Israel deshalb keine Ehe im Rechtssinne sein, weil gewaltunterworfenen Personen keine selbständige familienrechtliche Gewalt erwerben können."

3) De Vaux, S. 144, vermutet auch als Verzicht auf Freilassung, die Furcht vor erneuter Notlage für den Freigelassenen.

4) Vgl. Rückers, Grundideen, S. 67.

Jahwes zu sehen.¹⁾ Die Schöpfungsgleichheit führt konsequent zur Verneinung des Rechts, einen anderen hebräischen Menschen für immer zu besitzen.²⁾

In Dt 15,12 wird die Freilassungspflicht für den Herrn nach sechs Jahren gegenüber einem israelitischen Sklaven wieder aufgenommen. Die menschliche Verbundenheit, die über das sachenrechtliche Verhältnis hinausgeht, wird durch den Ausdruck **יְחִי** unterstrichen. Das Gesetz ist nunmehr auf die israelitischen Sklavinnen ausgedehnt.³⁾ In der Gleichstellung von männlichen und weiblichen Sklaven drückt sich eine zunehmende Wertschätzung der Frau aus, wie sie auch in der dtn Abänderung des 10. Gebotes entgegentritt (Dt 5,21).

Gegenüber der Bestimmung aus dem II weist das Dt noch zwei charakteristische Erweiterungen auf: 1. Damit der befreite Sklave sich nicht aus Not gleich wieder an einen anderen israelitischen Herrn verkaufen muß, soll er nicht mit leeren Händen entlassen werden (Dt 15,14), sondern dem Reichtum seines Herrn entsprechend⁴⁾ mit Lebensmitteln ausgestattet werden; der Gesetzgeber hat bei dieser Regelung, die weit über die unentgeltliche Freilassung hinausgeht, die Widerstände des Herrn einkalkuliert und ermahnt ihn deshalb in V 18, sich nicht dagegen zu wehren, weil ein hebräischer Sklave seinen Besitzer nur halb so viel wie ein Tagelöhner kostet. Nach Horst⁵⁾ wird diese Argumentation wohl genau das Gegenteil von ihrer Absicht erreicht haben. 2. Gegenüber Ex 21,4-6 tritt eine geschichtliche Begründung zu dem Gebot der Sklavenfreilassung. Dadurch erhält das Gesetz eine israelitische Färbung. V. 15 erinnert an die Errettung aus Ägypten, wo die Israeliten selber Sklaven gewesen waren. Weil sie die Freude über

1) Vgl. Paul, Studies, S. 52.

2) Vgl. Starck, S. 234.

3) Deutlich lassen sich die Passagen, die Sklavinnen betreffen, V 12: **וְאִם עֶבְרִיָּה** und V 17 **וְאִם לְאִמְתְּךָ תִּעֲשֶׂה כֵן** als späte Ergänzungen erkennen, weil im Kontext nur von männlichen Sklaven die Rede ist. Vgl. Staerk, Dt, S. 22, Anm 2.

4) **אֲשֶׁר בִּרְכָּךְ יְיָ אֱלֹהֶיךָ**. Unbegründet ist deshalb die These von De Vaux, S. 144, daß dies nur eine "winzige Sicherung ihrer (der Sklaven) Zukunft" darstelle.

5) Horst, Privilegrecht, S. 102.

die Erlösung aus der Knechtschaft kennengelernt haben, sollen sie das an ihren in Schuldabhängigkeit geratenen Volksgenossen wiederholen, was Jahwe an ihnen vorbildlich vollzogen hat. Die Verse 14b und 18b schaffen die Jahweverbindung des Gesetzes durch den Hinweis auf seinen Segen, einmal als Ausdruck der reichlichen materiellen Güter, zum anderen als Verheißung für den, der sich nach seinem, diesem Freilassungsgebot richtet.

Der aus dem Dienst seines Herrn im siebenten Jahr entlassene Sklave wird 'מפן genannt (Ex 21,2.5.26.27 Dt 15, 12.13.18). Dieser Terminus steht im Zusammenhang mit der Sklavenfreilassung insgesamt siebzehnmals im AT.¹⁾ Da in mehreren 20 Dokumenten eine Gruppe von Menschen auftritt, die unter dem Namen hupšu zusammengefaßt werden, sind Vermutungen geäußert worden, auch in den israelitischen 'מפן eine den hupšē entsprechende Gruppe von Menschen zu sehen.²⁾ Je nach dem landschaftlichen Vorkommen werden die hupšē unterschiedlich charakterisiert. Während die hupšē nach den Tafeln von Alalakh³⁾ zu den Kleinlandwirten oder Pächtern gehören und so die Masse der Freien gegenüber der geringen Aristokratie bilden, gehören sie nach einigen Urkunden⁴⁾ alle einer bestimmten Handwerksgruppe an, den Webern. Bei den Hethitern stellen die NAM,RA Leute⁵⁾ eine Klasse zwischen Freien und Sklaven, die kein Eigentum an Grund und Boden besitzen dar. In Ugarit machen sie nach Nougayrol⁶⁾ das militärische oder zivile Proletariat aus. In MAG A § 45 wird die Frau eines hupšu erwähnt. Nach Driver⁷⁾ und Cardascia⁸⁾ handelt es sich hierbei um eine bestimmte militärische Gruppe.⁹⁾

-
- 1) Außer den oben genannten Stellen noch Lv 19,20 Jes 58,6 Jer 34,9. 10 (zweimal). 11.14.16 Hi 3,19; von der Freilassung eines Wildesels: Hi 39,5; Befreiung von Abgaben und Lastender Untertanen: 1.Sam 17,25.
 - 2) Vgl. Gray, Feudalism, S. 49-55, für den terminus 'מפן in 1. Sam 17,25.
 - 3) Vgl. Mendelsohn, New Light on the hupšu, BASOR 139, 1955, S. 9-11; Loewenstamm, Notes on the Alalakh Tablets with the Ugaritic Documents, IEJ 6/4, 1956, S. 217-259.
 - 4) Vgl. AHW.
 - 5) Vgl. Alp, Die soziale Klasse der NAM,RA Leute, S. 116.
 - 6) Nougayrol, RA 40, 1945/46, S. 84.
 - 7) Driver, Assyrian Laws, S. 485.
 - 8) Cardascia, Lois Assyriennes, S. 221.
 - 9) Vgl. die Übersetzung von Cardascia a.a.O., S. 218: "Soldat auxiliaire". Dagegen übersetzt Haase, Rechtssammlungen, S. 105: "Pauer?".

In keinem der ao Texte erscheinen die $\text{hup\ddot{s}e}$ als freigelassene Sklaven. Neben diesem Unterschied ist au\ss erdem zu bemerken, da\ss die ehemals israelitischen Sklaven keine besondere soziale Klasse nach ihrer Freilassung in Israel gebildet haben, wie z. B. der Ausdruck לְפָנַי in Dt 15,12 und die Tendenz des Gesetzes auf eine soziale Integration der Freigelassenen zeigen. Deshalb ist eine Identifizierung der פְּדוּת mit einer Bedeutung von $\text{hup\ddot{s}u}$ unzulässig. פְּדוּת bezeichnet keine eigenständige israelitische Klasse, sondern kann nur mit "Freigelassener" \u00fbersetzt werden.¹⁾

Nach Ex 21 und Dt 15 mu\ss die Stellung des israelitischen Sklaven als einstweilig angesehen werden. Seine Sklavenzeit sollte begrenzt sein. Allerdings findet sich im AT kein einziges Zeugnis f\u00fcr die Praktizierung dieser Anordnung. Es finden sich im Gegenteil Spuren, die eine Nichtbeachtung oder \u00dcbertretung offenbaren. Nach Jer 34,8ff wurden die hebr\u00e4ischen Sklaven und Sklavinnen zwar unter Zedekia mit Hinweis auf Dt 15,12ff (Jer 34,14)²⁾ wegen der Bedrohung Jerusalems durch Nebukadnezar freigelassen, aber nach der Beendigung der akuten Gefahr wurde dieser Akt sofort r\u00fcckg\u00e4ngig gemacht. Erst der Talmud erw\u00e4hnt Freilassungsdokumente,³⁾ die sich seit dem f\u00fcnften Jahrhundert auch sonst urkundlich belegen lassen.⁴⁾

Bolkesteins⁵⁾ Behauptung, da\ss die siebenj\u00e4hrige Sklavenfreilassungsforderung f\u00fcr Volksgenossen nicht durchgef\u00fchrt wurde, weil es utopische Gedankeng\u00e4nge seien, ist in ihrer Absolutheit also falsch. Wenn der israelitische Eigent\u00fcm er auch nicht zu jeder Zeit

1) De Vaux, S. 146.

2) Rudolph, Jer, S. 189 h\u00e4lt die Verkn\u00fcpfung mit dem dtn Gesetz f\u00fcr sekund\u00e4r, weil auch er in Jer 34,8 ff einen einmaligen Akt beschrieben sieht.

3) Vgl. zur Analyse der Dokumente Volterra, S. 684.

4) Vgl. Falk, Manumission, S. 127 f, der eine aram\u00e4ische Sklavenfreilassungsurkunde aus der Zeit 416 v. Chr. untersucht.

5) Bolkestein, S. 59 f.

seiner Pflicht gegenüber seinem bei ihm in Schuldknechtschaft arbeitenden Volksgenossen nachkam, so sind die beiden Gesetze, vor allem Dt 15,12ff, ein Niederschlag der geistigen Haltung Israels, die auf Grund seiner Erfahrung mit Jahwe in der Geschichte zu Einschränkungen des Eigentumsrechtes geführt hat.

b) Freilassung im Jubeljahr

Lv 25,39-42 spricht, ohne Ex 21 und Dt 15 zu beachten, von einer Freilassung der hebräischen Sklaven im Jubeljahr. Anstelle¹⁾ der siebenjährigen Dienstperiode ist eine siebenmal so lange Zeit der Abhängigkeit getreten. Außerdem finden sich noch folgende Änderungen gegenüber den jüngeren Entwürfen: Der Status des sich in Schuldknechtschaft befindenden israelitischen Sklaven gleicht dem eines Tagelöhners oder Metöken (V 40), die keine Sklavendienste (עבדה עבד) zu verrichten haben. Was in Bezug auf das zeitliche Verhältnis als eine Verhärtung der Zustände erscheint, wird nun für das qualitative Verhältnis abgemildert. Im Grunde gibt es danach keine israelitischen Sklaven, sondern nur Tagelöhner oder Metöken auf fünfzig Jahre,²⁾ denn ein Israelit soll keinem anderen Israeliten Sklave sein. Die Entwicklung in der Einschätzung der Sklaverei scheint so weit fortgeschritten, daß man in Israel Sklaverei für unvereinbar mit dem Respekt für den hebräischen Menschen hielt.³⁾ Ein Abschiedsgeschenk erhält der Freigelassene nach Lv 25 nicht, da ihm im Jubeljahr ohnehin alle seine Güter wieder zufallen sollen, deren Verlust ihn in die Schuldknechtschaft getrieben hatte. Die Verzichtsklausel von Ex und Dt erübrigt sich, da nach Lv 25,41 die Kinder mit ihm die Freiheit erlangen.

1) Einige Ausleger vermuten eine unausgesprochene Kombination zwischen Ex 21/Dt 15 und Lv 25. Grünfeld, S. 25 und Hoffmann, II, S. 346 und André, L'esclavage, S. 70 u.a. folgern daraus, daß der Sklave u.U. weniger als sieben Jahre dienen konnte, wenn das Jubeljahr vor den Ablauf dieser Zeit fiel. Der Wortlaut des Textes Lv 25 spricht gegen diese harmonisierende Deutung.

2) Vgl. die sprachliche Unterscheidung von Fuchs, Arbeitergesetzgebung, S. 20: Knecht = Israelit, Sklave = Ausländer.

3) Ähnlich Rémy, Vol, S. 186.

Weil man ein gewisses Alter beim Eintritt in die Schuldknechtschaft voraussetzen muß, erscheint die Spanne von fünfzig Jahren zu lang, um einen sinnvollen Effekt für den Freigelassenen zu erzielen. So ist auch die Sklavengesetzgebung innerhalb der Jubelgesetzgebung wiederum nur ein Zeugnis für den theoretischen Aspekt für diese Institution. Dieser Verpflichtung brauchte der israelitische Eigentümer jedenfalls nie nachzukommen. Auch in diesem Punkt ist das Jubeljahr niemals praktiziert worden.¹⁾

Im alltäglichen Leben hat sich die Pflicht zur Freilassung eines hebräischen Sklaven als Regel nie durchsetzen können. Sie blieb eine Ausnahme wie unter Zedekia. Dennoch verbirgt sich hinter dem Freilassungsgebot der Jubeljahrgesetzgebung mehr, als der Versuch, die unbeachteten Gesetze von Ex und Dt in milderer Form durchzusetzen.²⁾ Es bezeugt die ethischen und sozialen Schlußfolgerungen Israels auf Grund seines Jahweglaubens. Vorerst beschreiben sie einen Idealzustand, der aber dem gläubigen Israeliten Verhaltensmuster, d. h. Pflichten zeigt.

c) Sklavenfreilassung im AO

Die einfachste Art der Freilassung eines Sklaven bestand im AO im Rückkauf. Nach CH § 32 konnte ein Babylonier, der während eines Feldzuges in feindliche Gefangenschaft geraten war, sich zum Zwecke des Freikaufs sogar Geld aus dem Tempel leihen.

Eine Sklavin erlangte ihre Freiheit beim Tode des Eigentümers, sofern sie ihm Kinder geboren hatte (CLI § 25).³⁾ Neusumerische Urkunden belegen diese Praxis.⁴⁾ Die Kinder, die die Sklaven ihrem Herrn geboren hat, sind sowieso frei (CLI § 30).⁵⁾ CH § 171 nimmt CLI § 25 in abgewandelter Form auf: Falls der Eigentümer die Kinder seiner Sklavin-Konkubine⁶⁾ nicht schon zu Lebzeiten adoptiert hat (CH § 170: Meine

1) André, L'esclavage, S. 67; De Vaux, S. 145.

2) Gegen André, a.a.O., S. 66.

3) Vgl. die Interpretation von Szlechter, Code Lipit-Ishtar II, S. 184.

4) Falkenstein, Neusum. Gerichtsurk., ABAW 40, S. 94, Nr. 75.

5) Vgl. Klíma, Stellung, S. 24.

6) Im Gegensatz zu aššatum, dem einfachen Sklavenmädchen, steht hier hūrtum.

Kinder seid ihr!), werden sie mit ihrer Mutter bei seinem Tod frei. Für Sklavinnen öffnet sich der Weg in die Freiheit auch durch eine Heirat.¹⁾ Vielleicht muß man wie in RS 8208²⁾ die Zahlung des Brautpreises an den Eigentümer als Loskaufsumme betrachten.

Die Adoption des Sklaven durch den Herrn war eine andere Möglichkeit, aus der Stellung des Abhängigen entlassen zu werden. Nach Klíma³⁾ veränderte sich aber dadurch nur der Rechtscharakter des Gewaltverhältnisses, jedoch nicht der faktische Inhalt, d. h. die zu leistenden Dienste gegenüber dem jetzigen Adoptivvater blieben identisch mit den Sklavendiensten.

Schuldsklaven erlangten ihre Freiheit natürlich nach Abarbeitung der Schuld.⁴⁾ Sie konnten auch die Freiheit geschenkt bekommen, wenn ein neuer König in Babylon an die Macht kam. Die Könige begannen ihr Amt im allgemeinen mit einer Auflösung der Schuldverhältnisse, einem mešarum-Akt, wodurch auch die Schuldsklaven von ihren Lasten befreit wurden. Ammi-šaduqa regelt diese Freilassung in § 18 seines Ediktes im Gegensatz zu der nicht wiederherzustellenden Freiheit für andere Sklaven (19).⁵⁾

Demnach gab es in Babylon keine regelmäßig wiederkehrende Freilassung von Schuldsklaven in bestimmten, festgelegten Abständen.⁶⁾ Als eine Idealvorstellung hat sie allerdings auch in CH § 117 ihren Niederschlag gefunden. Dort wird bestimmt, daß der Schuldsklave sowie die Sklavin oder in Schuldknechtschaft verkaufte Kinder drei Jahre lang ihre Schuld beim Gläubiger abarbeiten müssen. Dann hat der Herr die Pflicht, sie unentgeltlich zu entlassen, gleich ob die Schuld abgearbeitet war oder nicht.⁷⁾ CH bezeugt die auch in Israel vorhandene Tendenz, in Schuld-

1) Vgl. Kohler-Ungnad IV, S. 4, Nr. 784.G 14 Nr.785. VS VIII 55 (VAT 750) PRU III, Nr. 16 250 und 16 267.

2) Syria 18, S. 245ff.

3) Klíma, Stellung, S. 25.

4) Vgl. z. B. die assyr. Urkunde über die Freilassung eines Bäckerjungen aus dem Jahre 558 v. Chr., der im Alter von zehn Jahren in Schuldknechtschaft geriet; bei Scheil, libération, S. 1-13.

5) Vgl. Haase, Rechtssammlungen, S. 59; Kraus, Edikt, S. 172ff.

6) Vgl. Alexander, S. 79. Er sieht darin den Unterschied zum israelitischen Jubeljahr.

7) Zur Interpretation des § vgl. Klíma, Stellung, S. 25; Vesco, S. 225.

knechtschaft befindliche Volksangehörige bzw. Freie (awēlum) zu schützen. Das babylonische Recht zeichnet sich dabei sowohl durch die erst in Dt 15 auftretende gleiche Behandlung von männlichen und weiblichen Schuldklaven als auch durch große Milde in Bezug auf die Dauer des Sklavenverhältnisses gegenüber dem israelitischen Recht aus. Vielleicht urteilt Cardascia¹⁾ richtig, wenn er die Limitierung des Schuldknechtschaftsverhältnisses in Israel dem babylonischen Einfluß zuschreibt. Seiner Meinung nach ist unter der Angleichung an das Sabbatjahr die Verdoppelung der Dauer entstanden, und aus dem Jahweglauben haben sich die Zusätze im Dtn ergeben.

Auch das babylonische Recht läßt Humanität und Milde bei Schuldknechtschaft walten. Urkundlich belegt ist aber die praktische Durchführung dieses Gesetzes noch nicht.²⁾

Über die israelitischen Gesetze hinaus, kannten die Sumerer eine bedingte Freilassung aller Sklaven am Neujahrsfest. In der Inschrift des Gudea von Lagasch von 2100 v. Chr. heißt es: "Am Tage, an dem (Gudeas) König ins Haus einzog, auf sieben Tage, stellte sich die Sklavin der Herrin gleich, ging der Sklave neben dem Herrn ..." ³⁾ Schon zu dieser Zeit bahnte sich ein gewisses Unbehagen über die herrschenden Klassenverhältnisse an.

2. Pflichten gegenüber einer Sklavin

Gegenüber der in Schuldknechtschaft verkauften Tochter hat der Käufer erst in dtn Zeit (Dt 15,12.17) die Pflicht zur Freilassung, nachdem sie sechs Jahre bei ihm gearbeitet hat. Dt 15 unterscheidet nicht mehr zwischen männlichen und weiblichen Schuldklaven, wenn es um die Freilassung geht. Das BB dagegen behandelt die Schuldklavin,

1) Cardascia, Institutions, S. 90.

2) Vgl. Kraus, Edikt, S. 167. Zur Ergänzung: CH § 280: Ein Babylonier, der in der Fremde als Sklave gekauft wurde, muß freigelassen werden, wenn er mit seinem Herrn nach Babylon zurückkehrt. CH § 223: Der Eigentümer eines Sklaven muß dem Arzt für dessen Behandlung ein festgesetztes Honorar zahlen.

3) Zitiert nach Falkenstein-Soden: Sumerische Hymnen, S. 180.

in der man eine Konkubine zu sehen hat,¹⁾ anders als den Schuldklaven; Sie erlangt nicht die Freiheit nach sechs Dienstjahren (Ex 21,7). Dennoch ist auch nach dem BB das Eigentumsrecht des Herrn einer Sklavin-Konkubine in drei Punkten beschränkt. Vorausgesetzt, der Herr findet keinen Gefallen mehr an ihr, darf er sie 1. nicht weiterverkaufen (V.9), 2. falls der Herr sie seinem Sohn gibt, muß er sie nach dem Töchterrecht²⁾ ausstatten und 3. wenn sich der Herr eine andere Frau nimmt, darf er die^{erste} nicht vernachlässigen. Drei Pflichten hat er weiterhin gegen sie: וְעֹנָה, וְעֹנָה, וְעֹנָה. Bei Verkürzung auch nur einer dieser letztgenannten Pflichten, wurde die Sklavin frei (Ex 21,11).

Dieses Gesetz schützt die Rechte der Nebenfrau, indem es dem Eigentümer verbietet, zugunsten einer anderen Frau diese zu verstoßen. Sogar einer Sklavin-Konkubine gegenüber hat der Herr weiterhin Pflichten. Wenn der Herr keinen Gefallen mehr an ihr gefunden und eine andere Frau genommen hatte, mußte er ihr als erstes weiterhin Nahrung (שָׂרָר)³⁾ geben. Aus 1. Sam 1,5 kann man entnehmen, daß die Zuteilung der Nahrung an die Frauen tatsächlich als Kriterium für die ihnen entgegengebrachte Zuneigung galt. Neben der Nahrung hatte der Herr weiterhin Kleidung (כְּסוּת) zur Verfügung zu stellen. Die dritte Pflicht wird durch ein hapax legomenon עֹנָה ausgedrückt, dessen Auslegung umstritten ist. Im allgemeinen wird es von עֹנָה III abgeleitet im Sinne von "bestimmte Zeit" oder "bestimmte Stunde"⁴⁾, was als Euphemismus für "eheliche Pflicht", "Beischlaf" verstanden wird.⁵⁾

Nun scheint die letzte Pflicht für eine Frau, die nicht mehr geliebt wird, befremdlich. Deshalb hat Paul⁶⁾ im Vergleich mit einer ao Klausel eine andere Deutung gefunden. Nach CLI § 27 unterstützt ein Ehemann,

1) Vgl. Teil A II 1 dieser Arbeit.

2) Zum Töchterrecht gehört z.B. die Gewährung einer Mitgift.

3) Da es sich bei Fleisch (שָׂרָר) um eine Festspeise in Israel handelt, ist hier die Übersetzung "Nahrung" angebracht. Vgl. Mekilta, S. 27 gegen Gabriel, Gesetzgebung, S. 211 Anm. 57.

4) Vgl. die Wörterbücher.

5) Außer den Kommentaren von Holzinger, Baentsch, Noth, Beer z. St. auch: Engert, Eherecht, S. 77; André, l'esclavage, S. 104; Gabriel, Gesetzgebung, S. 211; Jepsen, Auslegung, S. 28 Anm. 5; Beer, Stellung, S. 13.

6) Paul, Studies, S. 56-61; selbständig abgedruckt in: JNES 28, 1969, unter dem Titel: Ex 21,10. A Threefold Maintenance Clause.

dessen Frau ihm keine Kinder geboren hat, eine Dirne, die ihm welche gebär, mit Korn, Öl und Kleidung. Die Zusammensetzung des Unterhaltes aus Korn, Öl und Kleidung für eine Frau findet sich auch in den Gesetzestexten *ana ittišu* 3, III, 47-50 CE § 32 CH § 178 MAG § 36 sowie in alt- und neubabylonischen Urkunden.¹⁾ Neben der Bedeutung des Öls in Kult und Gerichtsbarkeit, kam ihm auch die des Hautschutzes vor allzu intensiver Sonnenbestrahlung zu. Im letzteren wird der Grund zu sehen sein, weshalb gerade *ao* Frauen darauf nicht verzichten sollten. Paul folgert nun²⁾, daß *עֲוֹנָתָהּ* auch den Sinn der *ao* Parallelen, nämlich Öl, hat. Als inneralttestamentlichen Beweis führt er Hos 2, 7-9 an. Aber dort entspricht die Reihenfolge der vom "Ehemann" Jahwe zum Unterhalt der "Frau" Israel gebotenen Gegenstände nicht der *ao* Reihenfolge in *nuce*. Es bleibt auch zu fragen, weshalb im BB nicht eines der gebräuchlicheren Worte für Öl *זֵיתָהּ*, oder *שֶׁן* wie Hos 2,7 gewählt wurde. Es muß also dahingestellt bleiben, ob der Herr seiner Sklavin-Konkubine, die ihm ein Kind geboren hat, außer zu Kleidung und Nahrung noch zu Öl oder Beischlaf verpflichtet war.³⁾

Auf Ex 21,10 greift vielleicht Lv 19,20 zurück.⁴⁾ Wenn ein Mann mit einer Sklavin Umgang hat, die noch einem Herrn untersteht, dem sie aber mißfällt, wird sie nicht getötet - das ist die übliche Strafe für Ehebruch - , sondern zahlt eine Buße. Die Voraussetzung des Mißfallens deutet wohl die Begründung V 20b an: *כִּי לֹא חַפְּסִיָּהּ*. Eigentlich hätte die Sklavin schon frei sein müssen. Der Herr hielt sie nur widerrechtlich zurück.⁵⁾

Auch der altorientalische Ehemann war in seiner Handlungsfreiheit gegen seine erste Frau eingeschränkt: CLI § 28 verpflichtet den Ehemann

1) Vgl. Paul, *Studies*, S. 58 Anm 3-7, S. 59 Anm 1-5. Siehe auch Lüddeckens, *ägyptische Eheverträge*, S. 261f.

2) Paul, *Studies*, S. 60f.

3) Noch eine Erklärung bietet North, *Flesh*, S. 206: *her physical satisfaction, her honorable standing in the harem, or her parenthood.*

4) Vgl. Jepsen, *Auslegung*, S. 29.

5) Anders Starck, S. 221 und Kornfeld, *HG*, S. 41. Sie sehen in Lv 19,20 einen Sonderfall des Ehebruchs oder den eines "Diebstahls" einer Sklavin wie CE § 31. Sie müssen aber unterstellen, daß zu dieser Zeit die Todesstrafe für Ehebruch der Restitution im israelitischen Recht gewichen war.

weiterhin zur Ernährung seiner ersten Frau, wenn er eine andere heiratet. Nach CH § 148 darf ein Ehemann seine Frau nicht verstoßen, wenn sie krank¹⁾ wird und er eine andere nimmt. Bis an ihr Lebensende muß er die kranke Frau unterhalten. Im Gegensatz zu dem israelitischen Recht steht es aber sowohl in CLI § 27 als auch CH § 148 der ersten Frau frei, das Haus zu verlassen und auf die Fürsorge des Mannes zu verzichten. Dieser Unterschied erklärt sich aus dem Status der Frau. Die babylonischen Gesetze haben nur die Freie im Blick. In Israel wurden die ao Ehegesetze für Freie auch auf das Verhältnis Freier mit Sklavin-Konkubine angewandt.

3. Sonstige Anordnungen zur Behandlung von Sklaven

Die Stellung der israelitischen Sklaven war nicht über die Maßen bedauerndswert. Neben den genannten Pflichten finden sich im AT noch weitere Anordnungen, die den Herrn in der Ausnutzung der Arbeitskraft des Sklaven einschränken und ihn auf eine humane Behandlung verpflichten. Der Sohn einer Sklavin und eines Freien, ein hausgeborener Unfreier (יִלְד בֵּית), soll nach Ex 23,12 an der Sabbatruhe teilnehmen. In dtn Zeit wurde das Gesetz auf alle Sklaven bezogen (Ex 20,10 parr. Dt 5,14). Damit hat Israel das erste "Arbeitszeitgesetz"²⁾ aufgestellt. Zwei Tafeln aus der Ur-Dynastie³⁾ zufolge war die Sabbatruhe in Babylonien für die Sklaven unbekannt. Israel entschied sich zu dieser sozialen Pflicht in Erinnerung an seine eigene Vergangenheit (Dt 5,15). Was es selber als Härte erfahren hatte, wollte es nicht an die eigenen Sklaven weitergeben.⁴⁾

Wenn sich ein nichtisraelitischer Sklave beschneiden ließ (Gn 17,12,13), wurde er in die kultisch-religiöse Gemeinschaft Israels aufgenommen, und beim Passah mußte ihm der pater familias vom Mahl abgeben (Ex 12,44). Der beschnittene Sklave gehörte ganz zur Familie, denn Fremdling und Metöke nahmen am Passahmahl nicht teil (Ex 12,45). Auch die Teilnahme an anderen religiösen Festen mußte der Herr seinen Sklaven gestatten, wie die am Wochenfest (Dt 16,11,12) und am Laubhüttenfest (Dt 12,12,17,18).

1) Es handelt sich um die lahbu-Krankheit, eine Art Malaria. Vgl. Driver-Miles, Babylonian Laws, S. 310.

2) Gabriel, Gesetzgebung, S. 209.

3) Goetze, Two Ur-Dynasty Tablets, S. 13-16.

4) Für Fritzsche, S. 163, ist der Sabbat "eine soziale Wohltat".

Ein Priester mußte seinen Sklaven sogar von den heiligen Opferspeisen essen lassen (Lv 22,11). Obwohl diese Stellen alle exilisch-nachexilisch anzusetzen sind, ist doch die Haltung den Sklaven gegenüber nur denkbar, wenn auch schon in früherer israelitischer Zeit ein ähnlicher Geist lebendig gewesen war.

Während der übrige AO die Sklaven als Ware und Arbeitskraft schätzte, bemühte sich Israel, aus seiner eigenen Geschichte Konsequenzen zu ziehen und in den Sklaven nicht Eigentum, sondern Menschen zu sehen, denen man wie anderen Menschen verpflichtet war.

III. Pflichten im kommerziellen Leben

1. Schuldrecht

Das Schuldrecht (Obligationenrecht) regelt die Verhältnisse zwischen zwei Parteien, wobei die eine (Gläubiger) berechtigt ist, von der anderen (Schuldner) eine Leistung vermögensrechtlichen Charakters zu fordern.¹⁾ In der Regel stehen sich bei einfachen wirtschaftlichen Verhältnissen nur zwei Personen schuldrechtlich gegenüber. Der Gläubiger hat ein Recht auf das von ihm als Darlehen seinem Schuldner zur Verfügung gestellte Geld. In der alttestamentlichen Gesetzgebung fehlt ein Obligationenrecht im eigentlichen Sinne, aber es finden sich vereinzelte Satzungen, die Schuldverhältnisse regeln wollen.

Dt 15,1 ruft zu einer Schemitta (שמיטה) alle sieben Jahre auf. Aus Ex 23,10f ist שמיטה als Terminus für das Brachliegen des Ackers bekannt. In den folgenden Versen 2.11 von Dt 15 wird aber im Gegensatz zur Ex-Stelle keine agrarische Institution beschrieben. Der Inhalt der dtn Schemitta ist nach V 2 die Aufhebung jeglicher Schuldverhältnisse. Der Gläubiger (בועל) soll die Schuld (משה ידו) seinem Nächsten (רעהו) erlassen (שמיטה). Seinen Nächsten und seine Brüder soll er nicht drängen (לא יגוש). Der Ausländer aber (נכרי) genießt diese Vorzugsstellung nicht.

Der Ausdruck משה ידו bereitet Schwierigkeiten. Man hat משה als den status constructus eines Nomens משה²⁾ gedeutet und בועל משה

1) Vgl. Zingg, Schuld- und Vollstreckungsrecht, S. 72.

2) Sonst nur in der Schreibweise משא oder משאה.

als den Ausdruck für "Gläubiger" angesehen,¹⁾ ohne dann sinnvoll 17' auf ihn beziehen zu können. Zu einer anderen Interpretation kommen die Exegeten,²⁾ die 17' מַשֶּׁה als eine Einheit ansehen und in מַשֶּׁה das constr. masc. sg. part. Hi von מַשֶּׁה/מַשֶּׁה sehen.³⁾ Daraus folgt die Aufgabe, die Bedeutung von מַשֶּׁה zu klären. In 2. Kö 4,1f will der מַשֶּׁה die beiden Kinder einer verschuldeten Witwe holen. Bei nicht rechtzeitig zurückgezahltem Darlehen, wird das Vermögen des Gläubigers am Fälligkeitstermin gepfändet.⁴⁾ Der Vermögenshaftung ging in Israels rechtsgeschichtlicher Entwicklung die Personalhaftung voraus. Der Schuldner haftete für das Darlehen mit seiner eigenen Person. Der Gläubiger war berechtigt, auf die Person zurückzugreifen, wenn die Rückzahlung ins Stocken geriet. Das Rückgriffsrecht des Gläubigers ist im Ausdruck 17' מַשֶּׁה enthalten. 17' steht im AT häufig⁵⁾ als Ausdruck für Macht und Herrschaft. Horst⁶⁾ weist in diesem Zusammenhang auf den Handschlag bei der israelitischen Bürgschaftsleistung hin (Prov 6,1 17,18), mit dem sich der Bürge in die Gewalt des Gläubigers begibt. Der Gläubiger erlangt durch den Handschlag im Nichtvermögensfalle des Schuldners das Zugriffsrecht auf die Person des Bürgen. Dt 15,2 hat aber noch Schuldverhältnisse im Auge, bei denen die dritte Person fehlt und der Schuldner mit seiner eigenen Person bürgt, so daß die "Hand" des Gläubigers den Schuldner direkt ergreift. Vor der Personal-exekution ihrer Gläubiger fliehen die Leute, aus denen David seine erste Truppe rekrutiert; sie hatten מַשֶּׁה (1. Sam 22,2).

"Das Wesentliche am Begriff מַשֶּׁה liegt also darin, daß es sich hier um ein Schuldverhältnis irgendwelcher Art handelt - das Darlehen ist nicht die einzige, aber gewiß die häufigste und typische Form davon -, in dem die Gläubigerforderung durch eine ausdrückliche Haftungsvereinbarung - Personal-, Vermögens-, Pfandhaftung - für den Nichterfüllungsfall sichergestellt ist." ⁷⁾

1) Vgl. Hempel, BH, App.

2) North, Yad, S. 199; Cavaletti, Significatio, S. 301-304; De Vaux, S. 277; Horst, Privilegrecht, S. 83-87.

3) Horst, Privilegrecht, S. 82/83 erklärt vorläufig: Gemeint ist das Gläubigerverhältnis zu einem Mann, der seine Hand hat beleihen lassen.

4) Vgl. Ps 109,11 Neh 5.

5) Vgl. Gesenius, S. 284 17' Nr. 4;

ThHwbAT, Sp. 670, 17' Nr. c.

6) Horst, Privilegrecht, S. 86.

7) a.a.O., S. 84.

Was ist nun der Inhalt von שטו ? Meint es einen totalen Schuldverlaß oder nur eine Stundung um ein Jahr der bestehenden Rückzahlungspflicht bei Darlehen? Wird dem Gläubiger das Zugriffsrecht auf die Person des Schuldners oder auf dessen Vermögen für immer entzogen oder bedeutet שטו für den Schuldner nicht mehr als eine einjährige Galgenfrist? Die Interpretation als Gewährung einer Prolongation des Darlehens leitet sich aus der agrarischen Brache im siebenten Jahr ab. Wenn der Schuldner sein Land brach liegen lassen muß, kann er nicht seine Schuld aus den Erträgen abzahlen wie in den anderen Jahren. Es ist daher nur recht und billig, von ihm im Schemitta-Jahr keine Schuldtilgung zu fordern.¹⁾ Vorausgesetzt ist hierbei ein für ganz Israel zur selben Zeit stattfindendes Schemitta-Jahr.²⁾

Gegen die Moratorium Deutung spricht jedoch Dt 15,9. Die Warnung vor dem Aufkommen verwerflicher Gedanken (לֹבֵן עִם לִבּוֹ בלֵעָלָא) weist auf einen totalen Verlust für den Gläubiger, wenn er kurz vor dem siebenten Jahr ein Darlehen gewährt. Schemitta ist daher als endgültige Tilgung einer Schuldverpflichtung gegenüber einem Volksgenossen zu deuten. Als weiteres Argument für die totale Aufhebung jeglicher Schuld kann die einfache Darlehnsform angeführt werden. Die Darlehen hatten in Israel noch keinen geschäftlichen Sinn angenommen. Das Geldwesen spielte in den finanziell wenig ausgebildeten Verhältnissen eine geringe Rolle. Vielmehr gleichen die Darlehen kurzfristigen Geldbeihilfen, die einem Volksgenossen aus Erbarmen gegeben wurden, weil er in eine Notlage geraten war und sich allein aus dieser Situation nicht befreien konnte. Deshalb war er auf das Wohlwollen und die Gefälligkeit seiner Mitmenschen angewiesen (Dt 15,7).

וְאִם כִּי קָרָא שְׁמִטָּה לַיהוָה (Dt 15,2) verbietet nicht nur ein ungebührliches Drängen auf die Einhaltung des Rückgabetermins,³⁾ sondern unterbindet die Durchführung der Personalexekution im siebenten Jahr, im Schemitta-Jahr.

1) Vgl. z. B. Leeuwen, S. 45; Kleinert, Profeten, S. 81f.

2) Horst, Privilegrecht, S. 80, nimmt zwar auch noch nach Dt 15,2b eine regional unterschiedliche Schemitta an, weil eine Proklamation am Anfang des Jahres erfolgt. (כִּי קָרָא שְׁמִטָּה לַיהוָה) Aber das Ausrufen der Schemitta hat nicht den Sinn der Festsetzung einer sonst nicht eintretenden Institution, sondern gilt Jahwe. Ihm zu Ehren wird Schemitta ausgerufen. Für die absolute Ansetzung des Zeitpunktes spricht auch V 9. Er warnt vor der Gefahr, ein Darlehen kurz vor dem siebenten Jahr zu verweigern. Außerdem wird Schemitta in Dt 31,10 als eine Institution eingeführt, die für ganz Israel periodisch wiederkehrt.

3) So Zingg, Schuld- und Vollstreckungsrecht, S. 213.

Die Bedeutung der Schemitta neben dem Schuldenerlaß als Abwehr gegen den Zugriff des Gläubigers auf die Person des Schuldners bringt sie in die Nähe zur Freilassung der Schuldklaven, die auch alle sieben Jahre erfolgen sollte (Ex 21, 2-6). Demnach greift Dt 15, 1-3 nicht auf die agrarische Institution des Brachejahres - trotz des Verbes וַחֲדָשׁ- zurück, sondern entwickelt die Sklavenbestimmungen weiter.¹⁾

Die wirtschaftlichen Verhältnisse der späten Königszeit werden die Ausdehnung der Schuldknechtschaftsbestimmungen und die Pflicht zum totalen Schuldenerlaß bedingt haben.²⁾ Durch Propheten wie Amos und Jesaja³⁾ sind die Auswirkungen der frühkapitalistischen Zeit des 8. Jh. bekannt, die breite Kreise der Bevölkerung zugunsten einiger weniger in die Verarmung trieb. Der Verschuldung, die unweigerlich die Auflösung des Grundeigentums nach sich zog, sollte dieses Gesetz Einhalt gebieten.

Dennoch ist diese "radikalste Gesetzesmaßnahme zum Schutze des Schuldners"⁴⁾ oder der "Höhepunkt der Freiheit Israels von den engen natürlichen Gesetzen des Eigentums"⁵⁾ kein allgemein sozial-ethisches Gesetz. Deutlich wird zwischen Israeliten und Ausländern unterschieden (V 3), denn die Schemitta ist eine religiöse Institution, V 2: שְׁמִטָּה לַיהוָה, die exklusiv für die Anhänger der Jahwereligion gilt. Damit legt auch diese Institution ein Zeugnis für Israels Auffassung vom Eigentum ab. Der Gläubiger verzichtet nicht auf die Rückforderung seines Eigentums, er verzichtet auch nicht auf die Ersatzdienstleistung für ihm abhanden gekommenes Eigentum, wenn er die Schuld dem israelitischen Bruder erläßt, sondern er verzichtet auf das, was ihm Jahwe gegeben hatte.⁶⁾ Jahwes Willen zufolge dürfen aber die sozialen Unterschiede nicht ungebührlich anwachsen. Freie auf eigenem Grund und Boden repräsentieren die gottgewollte Sozialordnung. Hinter der Schemitta für Jahwe verbirgt sich die theologische Konzeption der Wiederherstellung

1) So auch Kilian, HG, S. 132, Anm 43.

2) Vgl. Balscheit, Botschaft, S. 22.

3) Alger, Amos, S. 111 vergleicht prophetische Aussagen mit diesen dtn Gesetzestexten.

4) Bückers, Grundideen, S. 84.

5) Kraus, Eigentum Dtn, S. 108.

6) Vgl. Bückmann, S. 151.

ursprünglicher israelitischer Bodenordnung, wie sie bei der Landverteilung durch Jahwe selber geherrscht hatte. Die Beurteilung Leeuwens klingt deshalb farblos, wenn er in Schemitta nur "vieilles conceptions bédouines de solidarité et de libéralité envers les pauvres de la tribu"¹⁾ erkennt. Weil es sich um einen von Jahwe angeordneten "Lastenausgleich"²⁾ handelt, sorgt er dafür, daß der Verzicht auf das rückzuerstattende Darlehen und die Personalexekution leicht fällt. In der Paränese Dt 15, 4-6 verheißt³⁾ Jahwe überreichen Segen des Landes. Ein Idealzustand⁴⁾ wird gezeichnet, wo es in Israel keinen Notleidenden mehr geben wird (V 4), sondern im Gegenteil wo Israel allen anderen Völkern Kredite gewähren kann (V 6). Voraussetzung für die Realisierung dieses Ideals ist nach V 5 die Einhaltung des Gebotes, die Gewährung der Schemitta.

Diesem Zirkel steht der die Realität beschreibende V 11 gegenüber. Niemals wird es im Lande an Armen fehlen. Trotz dieser lakonischen Bemerkung soll Israel angesichts von Verarmung und Verelendung nicht resignieren. Wenn Israel nur die Schemitta mit Freude durchführt und damit gegen Schuldklaverei und das Recht des Stärkeren angeht, so wird Jahwe dieses Tun segnen.

Die Schemitta als Schuldenerlaß im weitesten Sinne wird im AT nur an dieser Stelle erwähnt. Neh 10, 32b verpflichten sich die Rückgekehrten, im siebenten Jahr neben der Ackerbrache jede Schuld (שָׂא כָּל יָד) uneingetrieben zu lassen (שָׁטוּ). Hier ist eine Verbindung zwischen Brache und Schemitta-Jahr hergestellt, ohne daß der Ausdruck שָׁטוּ fiele. In Neh 5, 11f wird von Nehemia berichtet, daß er wegen der großen Verschuldung des Volkes einen Schuldenerlaß durchführt. Es hat aber den Anschein, als handle es sich bei der Maßnahme um eine einmalige Aufhebung⁵⁾ aller Schuldverhältnisse. Trotzdem urteilt Leeuwen⁶⁾ wohl zu vorschnell, wenn er die Schemitta niemals realisiert denkt.⁷⁾

1) Leeuwen, S. 46.

2) Kraus, Eigentum Dtn, S. 108.

3) Störend wirkt neben den auf die Zukunft gerichteten Verben das Perfekt יָדָהּ in V 6. Horst, Privilegrecht, S. 91, würde daher gerne in יָדָהּ ändern.

4) Anat, Lösung des Widerspruchs, S. 9-19.

5) Gegen Neufeld, Background, S. 119.

6) Leeuwen, S. 45.

7) Überliefert ist zumindest das Versprechen, Schemitta zu halten, damit Jahwe Gebete erhört (vgl. Virgin, The calendar tablet from Gezer, S. 9 - 12).

Warum sollte sonst wohl Hillel den Prosbol¹⁾ eingeführt haben, wenn die Gläubiger sowieso jederzeit das Recht gehabt hatten, ihren Kredit zurückzuverlangen?

Wenn der in Dt 15, 1-3 ausgesprochene Schuldverlaß die Freiheit der israelitischen Schuldner impliziert, scheinen Schuldklavenfreilassung und Schemitta zusammenzuhängen. Tatsächlich hat Horst²⁾ in der Schuldklavenfreilassung von Jer 34,8 und Lv 25,10 die dort mit dem terminus technicus חֲרָטָה eingeführt wird, die Schemitta-Institution wiedererkennt. Er stützt seine Vermutung mit dem Hinweis auf das Vorkommen von anduraru in den Nuzi-Urkunden und in Urkunden der assyrischen Könige,³⁾ wo es sich auf Freiheit von Leibeigenschaft und Frondienst, Schutz vor Bedrückung, Zollfreiheit oder Steuerermäßigung bezieht.⁴⁾ Auch in Erlässen altbabylonischer Könige findet sich der Ausdruck andurārum šakānum in Bezug auf Datteln, Menschen, diverse Rohstoffe und ein Haus (?).⁵⁾ Im Edikt des Königs Ammi-šaduqa bezieht es sich in § 18 auf die Freilassung von Sklaven.⁶⁾ CH §117 wird andurārum für die Freilassung der Schuldklaven gebraucht, in CH § 171a für die Freilassung nicht adoptierter Kinder einer Sklavin und für ihre eigene, CH § 280 für die Freilassung eines in der Fremde gekauften babylonischen Sklaven, der in der Heimat rekognisziert wird. Nach Driver-Miles⁷⁾ drückt andurārum šakānum nicht den modus liberandi selber aus, sondern gibt nur die Weisung, daß ein Sklave freigelassen werden soll. Dieser programmatische Gebrauch entspricht dem von חֲרָטָה in Lv 25,10 und Jer 34,8. Horst⁸⁾ kommt daher zu dem Schluß, daß Schemitta und Deror Ausdrücke für zwei konkurrierende

1) Unter Prosbol versteht man die Erklärung eines Gläubigers vor dem Gericht, daß er seine Forderung jederzeit, also auch im Schemitta-Jahr einziehen kann. Schebi X,3ff, vgl. Correns, S. 16 und S. 154 - 157.

2) Horst, Eigentum, S. 215.

3) Vgl. Meißner, Inschriften der altassyrischen Könige, S. 8.

4) AEW, S. 50: "Zustand der Lastenbefreiung, Freistellung von Abgaben."

5) Vgl. Kraus, Edikt, S. 235.

6) Da der Begriff so unterschiedlich gebraucht ist, kann Kraus, Edikt, S. 241, andurārum nicht deuten.

7) Driver-Miles, Babylonian Laws, S. 229.

8) Horst, Eigentum, S. 215.

Einrichtungen in verschiedenen Regionen sind, und zwar Deror im Süden und Schemitta im Norden Israels.

In Babylonien und Assyrien ist das Schuldrecht schon kommerziell aus-
geweitet gewesen. Zahlreiche Schuldscheine sind überliefert.¹⁾ Deshalb
weisen beide Rechtssammlungen im Gegensatz zu Israel zahlenmäßig mehr
Paragraphen auf, die obligationenrechtliche Verhältnisse regeln.²⁾ Es
sollen hier aber nur Bestimmungen untersucht werden, die wie Dt 15, 1-3
dem Gläubiger einen Schuldenerlaß auferlegen.

CH § A gesteht dem Schuldner die Erleichterung zu, statt der Rückzah-
lung des Kredites in Silber, die Erträge seines Grundstückes zur Schul-
denteilung zu geben.³⁾ Genauso vorteilhaft für den Schuldner ist die
Lösung der Rückzahlung nach CH § 49: Wer sich Geld geliehen hat, kann
seinen Gläubiger mit den Erträgen eines Getreide- oder Sesamfeldes
befriedigen, wobei der Gläubiger nicht etwa das Recht auf die gesamte
Ernte hatte, sondern sich nur die Deckung seiner Ansprüche in Naturalien
nehmen durfte.⁴⁾ Driver-Miles⁵⁾ zählen die Maße auf, die zu verschie-
denen Zeiten als Äquivalent für einen Sekel Silber geboten werden
mußten.

Über die hammurabischen Zugeständnisse hinaus geht die Aufforderung
Amen-em-opes im 13. Kapitel, zwei Drittel der Schuld zu erlassen, wenn
sie zu schwer auf einem Armen lastet.⁶⁾

1) Vgl. Kohler-Ungnad, Hammurabis Gesetz III, S. 31ff; Schorr, Zivil-
und Prozeßrecht, S. 66ff; Finkelstein, Assyrian Contracts, S.U.
51/44, S. 141/142, Hecker, Nr. 23 und Nr. 47.

2) CH § 151: Regelung von Schulden eines Ehegatten und gemeinschaft-
licher Schulden beider. (So die Deutung von Driver-Miles, Babylonian
Laws, S. 230-233. Die allgemeine Interpretation, z. B. Müller, S. 127,
deutet § 151 auf die Rechtslage bei vorehelich eingegangenen Schul-
den und CH § 152 auf die nach der Eheschließung eingegangenen Schul-
den).

MAGA § 32 wird die Ehefrau verpflichtet, die Schulden ihres Mannes
mitzutragen. MAG A § 28: Stiefsöhne, die nicht adoptiert wurden,
brauchen die Schulden ihres Vaters nicht zu tilgen. Vgl. van Praag,
Droit matrimonial, S. 167f; Cardascia, Lois Assyriennes, S. 175ff.

3) Diese Deutung vertreten: Cuq, Études, S. 274-277; Driver-Miles,
Babylonian Laws, S. 146; vgl. auch die Übersetzungen AOT, S. 389,
Haase, Rechtssammlungen, S. 32.

4) Vgl. Müller, S. 97.

5) Driver-Miles, Babylonian Laws, S. 148 Anm. 1.

6) "Wenn du einen großen (Schulden-) Rest eines Armen findest, so
teile ihn in drei Teile: wirf zwei fort und laß einen stehen."
AOT, S. 42.

Dennoch nehmen sich diese Vergünstigungen bescheiden gegen die Forderung des totalen Schulderlasses nach sechs Jahren in Israel aus. Die volle Schuld wurde nur in dem sogenannten *mīšarum*-Akt¹⁾ der babylonischen Könige erlassen. Als einzige Urkunde eines solchen Erlasses ist bis jetzt das Edikt des Königs Ammi-šaduqa gefunden worden, obwohl aus Bemerkungen diese Regelung auch für andere Könige belegt werden kann.²⁾ Das Edikt hat man als "Durchführungsverordnung"³⁾ des allgemein gehaltenen Erlasses anzusehen, der sechsmal⁴⁾ im Edikt vorkommt: *aššum šarum mīšarum ana mātīm iškunu*, d. h. weil der König gerechte Ordnung dem Lande geschaffen hat.⁵⁾ Die gerechte Ordnung (*mīšarum*) beinhaltet im Grunde das Gegenteil von dem, was ihr Name sagt, denn den Kern des Erlasses bildet die Annullierung privater Schulden. Die Schuldtafeln sollen zerbrochen werden, § 2. Nach § 4 werden Zwangsmaßnahmen zur Eintreibung der Darlehen unter Androhung der Todesstrafe verboten. Wie beim israelitischen Schuldenerlaß bezieht sich Ammi-šaduqa nur auf private Schulden nicht kommerzieller Art, "*prêts de nécessité*".⁶⁾ Bei kommerziellen Schulden werden nur eventuelle Verzugszinsen erlassen, § 6 und § 7.⁷⁾ Neben dem Privatschuldenerlaß für die ganze Bevölkerung wird in § 13 bis § 17 einigen Gruppen Erlaß öffentlicher Abgaben gewährt.

Der *mīšarum*-Akt Ammi-šaduqás stammt aus dem Jahre seiner Thronbesteigung.⁸⁾ Durch Anwachsen der Schulden war das Reich in Unordnung geraten. Schuldner arbeiteten nur noch, um ihre Schulden zu bezahlen. Der größte Teil der Bevölkerung befand sich in Schuldknechtschaft und lähmte dadurch die Produktion. Aus dieser ökonomischen Unordnung

1) Kraus, Edikt, S. 122f, wendet sich gegen die von Schorr, Seisachtie, S. 10, eingeführte Übersetzung "Seisachtie" für *mīšarum*, da Solons Seisachtie nicht allgemein als Schuldenerlaß, sondern auch nur als Herabsetzung des Zinsfußes gedeutet wird. Er läßt daher *mīšarum* unübersetzt.

2) Kraus, Edikt, S. 194. 209. 237.

3) Schorr, Seisachtie, S. 15.

4) Ammi-šaduqa §§ 1. 2. 13. 14. 17. 18.

5) Übersetzung nach Kraus, Edikt, S. 27 u.ö.

6) Bottéro, désordre, S. 143.

7) Ammi-šaduqa § 5: Er soll verhindern, daß Gläubiger fälschlich das gewährte Darlehen als kommerziell ausgeben, um ihren Verlust zu verringern.

8) Für das Folgende vgl. Bottéro, désordre, S. 147ff.

resultierte eine soziale Ungleichheit. Obwohl sonst nur der Palast Kredit gewährte, waren durch die Umstände die Großgrundbesitzer zu privaten Kreditinstituten avanciert. Die Unterschiede in der Bevölkerung wuchsen. Weil Ammi-šaduqa erkannte, daß es keinen Sinn hatte, die Schulden immer mehr ansteigen zu lassen, die doch nie zurückgezahlt werden konnten, entschloß er sich, das Erbe seines Vorgängers zu vernichten und bei Null anzufangen, um die Gleichheit im Volke wiederherzustellen.¹⁾

Wie sein mišarum-Akt gewirkt hat, ist nicht bekannt. Es ist aber unwahrscheinlich, daß er direkte Konsequenzen gehabt hätte,²⁾ denn der Erfolg dieser Akte war nie sehr groß. Von manchen Monarchen sind drei bis vier Versuche innerhalb ihrer Regierung bezeugt.³⁾ Denn "die mišarum-Erlässe betreffen das Heute und konkrete Fälle, nicht das Morgen und die Prinzipien, oder, um es mehr im babylonischen Geiste auszudrücken: sie bewirkten, daß die vorhandenen Urkunden 'zerbrochen' wurden, aber verhinderten nicht, daß morgen gültige neue ausgestellt wurden."⁴⁾

Wiseman vermutet die Ausübung eines Schuld- und Abgabenerlasses bei Regierungsantritt auch für israelitische Könige: Nach 1. Kö 12,1 - 15 hätte Rehabeam "an edict to alleviate the legal and economic position of oppressed persons"⁵⁾ herausgeben sollen. Die aufgezeigte Parallele zum babylonischen mišarum-Akt ist richtig gewählt, während der Vergleich mit dem israelitischen Schemitta-Jahr Unstimmigkeiten aufweist.⁶⁾ Die Schemitta soll nach Dt 15, 1-3 alle sieben Jahre regelmäßig durchgeführt werden, während mišarum in irregulären Zeitaufständen ausgerufen wurde. Die Babylonier waren auf die Gunst des Herrschers angewiesen. Dagegen sollten die Israeliten automatisch, ohne Einwirkungen der politischen Gegebenheiten in den Genuß der Schuldauflhebung gelangen. Der theologische Aspekt fehlt dem mišarum-Akt völlig. Er ist

1) Vgl. den Titel babylonischer Könige "šar mešarim" und den Aufsatz van Proosdij's, bes. S. 32-35.

2) Kraus, Edikt, S. 245.

3) Belege bei Bottéro, désordre, S. 160.

4) Kraus, Edikt, S. 45.

5) Wiseman, Laws of Hammurabi, S. 168.

6) Vgl. Neufeld, Background, S. 56; gegen Bottéro, désordre, S. 164.

ein rein sozial-politischer Akt zugunsten eines größeren Profits der Volksökonomie.¹⁾ In Israel aber hat die Schemitta - die natürlich auch wirtschaftliche Ziele beinhaltet - eine religiöse Komponente, mehr noch, der Jahweglaube ist ihr letzter Grund.²⁾ Die Stelle des babylonischen Königs besetzt in Israel Jahwe. Am Anfang der Geschichte ^{2a)} mit seinem Volk hat er ein für allemal die für Israel geltenden Eigentumsverhältnisse offenbart. Schemitta für Jahwe erinnert jeden Israeliten daran. Jahwe ist der Obereigentümer des Landes, in dem die Israeliten als Brüder in Gleichheit und Freiheit wohnen sollen. Die Schuldbabhängigkeit untereinander kann deshalb nur temporär sein, ein Ausnahmezustand. Wenn in Babylon die Durchführungsverordnung eines mišarum-Aktes den Gläubiger verpflichtet, auf die Schuld zu verzichten, so gehorcht er damit seinem König, der, auch wenn er meint, göttliche Gebote zu erlassen,³⁾ nur Mensch bleibt. Eine Schemitta für Jahwe transzendiert jedoch sozial-ökonomische Gebote und hebt den Schulderlaß über das profane Rechtsdenken hinaus.

2. Das israelitische Zinsverbot

Die innerisraelitischen Darlehen wurden zur Behebung einer augenblicklichen Notlage des Empfängers, in erster Linie Bauern gewährt. Dem Kredit fehlte jeder produktive Zweck. Folgerichtig verbietet das AT in seinen Gesetzescorpora das Zinsnehmen für diese Bedürftigen-Unterstützung.

Das älteste Zinsverbot steht Ex 22,24a und rechnet nur damit, daß einem verarmten Volksgenossen עֲנִי הָעַמִּי ⁴⁾ $\text{יִמְעַל הָאֵלֶּיךָ}$ Geld geliehen (Hi 7^b) wird, also Hilfe gewährt und kein Geschäft abgeschlossen wird. In diesem Falle soll der Leihende sich nicht wie ein אָנִי benehmen. Das Handeln eines אָנִי wird in 2. Kö 4,1ff beschrieben, wo die Söhne einer Witwe von ihm in Schuldknechtschaft geführt werden

1) Vgl. Fottéro, désordre, S. 158.

2) Vgl. Kraus, Eigentum Dtn, S. 108. Er weist darauf hin, daß Schemitta "... in der Realität der Erlösung seine Wurzel hat ... mithin also nicht in irgendeiner sozialen Idee." Ebenso: Tsevat, S. 283ff.

2a) So jedenfalls behauptet es die dtn und dtr Geschichtsschreibung. Vgl. S. 13ff dieser Arbeit.

3) Vgl. die Einleitung zum CH.

4) יִמְעַל verwundert, da auch der Darlehnsgeber zum Jahwevolk gehört.

Deshalb liest LXX ^{MT} τὴν ἀρετὴν (σου) .

sollen.¹⁾ Wer sich wie ein נִשֶׁה aufführt, geht im Nichtvermögensfalle seines Schuldners zur Vermögenshaftung über. Im allgemeinen wird hier נִשֶׁה mit "Wucherer" übersetzt. Dabei stützt man sich entweder auf die Verwandtschaft zum assyrischen rāṣū,²⁾ dem professionellen Gläubiger, der auch in Israel dafür bekannt war, daß er für verliehenes Geld Zinsen einzog. Oder man folgt der Interpretation des Verses Ex 22, 24b, einem späteren Zusatz:³⁾ Sich beim Geldleihen nicht als נִשֶׁה aufführen heißt, auf das Darlehen keinen Zins (נֶשֶׁךְ) nehmen. In seinem heutigen Kontext verbietet Ex 22, 24a tatsächlich das Zinsnehmen.

Diese Regelung wird im Dtn präzisiert und erweitert. Nach Dt 23,20 ist außer der Zinsnahme für Gelddarlehen auch Zins auf Lebensmittel (אִכְל) und alle Dinge, die man leihen kann (כָּל דָּבָר אֲשֶׁר יִשָּׁךְ) verboten. Diese Ausführlichkeit gibt dem Gesetz im Vergleich zu Ex 22, 24a ein juristisches Gepräge.⁴⁾ Während das BB das Ausleihen von Geld auf Zins nur an einen Armen untersagt, dehnt Dtn das Verbot auf den Israeliten überhaupt aus, auf den Bruder (אָח). Allzu wichtig sollte man die Variante aber nicht nehmen,⁵⁾ weil auch das Dtn bei den verschiedenen Darlehen nur Almosen für Bedürftige meint, so daß sich אָח und עֲנִי decken. Geschäftliche Darlehen werden mit dem Ausländer (נֹכְרִי) abgeschlossen (Dt 15,6). Dt 23,21 gesteht für Auslandsgeschäfte das Zinsnehmen zu. Es geht also im Zinsverbot nicht um die Verdammung des geschäftlichen Handels und Verkehrs, sondern um die Aufrechterhaltung der von Jahwe gewollten Ordnung der Gleichheit aller Israeliten. Die Gleichheit kann durch zinslose Darlehen eher wieder hergestellt werden, als wenn dem Verleiher noch eine Bereicherung aufgrund seiner augenblicklichen Lage zugebilligt wird.

1) Vgl. Jes 50,1 24;2 Ps 109,11. Jer 15,10 beklagt sich Jeremia über seine Verfluchung durch die Mitmenschen, obwohl er kein Gläubiger (לֹא נִשִּׁיתִי) ist.

2) Hejcl, S. 68.

3) Vgl. Baentsch, Ex, S. 202; Leeuwen, S. 47; Horst, Privilegrecht, S. 83.

4) Hejcl, S. 65.

5) Gegen Kraus, Eigentum Dtn, S. 107f; Hejcl, S. 66.

Die Jahwebezogenheit im wirtschaftlichen und finanziellen Leben spricht die Verheißung des Segens in V 21 aus, der auf die Einhaltung des Zinsverbotes folgt.

Das Zinsverbot ist in der Jubeljahrgesetzgebung wieder aufgenommen. Zwei Veränderungen fallen dabei auf: 1. Lv 25, 35 hat den Aufruf zur Unterstützung wieder auf den verarmten Bruder (וְכִי יִמּוֹךְ אֶחָיו) eingeschränkt. 2. Neben der Vokabel נֶשֶׁךְ wird noch חֲרֻבִית¹⁾ gebraucht. Worin der Unterschied der beiden Termini liegt, ist in der Forschung umstritten. Die Stellung des Wortes חֲרֻבִית in Lv 25, 37 im Zusammenhang mit Lebensmitteln (בְּמִדְוֶה לֹא תֵחָן אֹכֶלֶךָ) hat zu der Annahme geführt, נֶשֶׁךְ sei der Geldzins und חֲרֻבִית Naturalzins.²⁾ Aber Dt 23, 20 gebraucht den Terminus נֶשֶׁךְ auch in der Verbindung וְנֶשֶׁךְ אֶכֶל וְנֶשֶׁךְ וְכֶבֶד, so daß seine Beschränkung auf Geld höchst unsicher ist, wenn man nicht eine Entwicklung der Bedeutung von dtn zu lv Zeit annehmen will.³⁾

Eine andere Deutung leitet sich aus der wörtlichen Übersetzung ab. נֶשֶׁךְ heißt "Biß" und חֲרֻבִית "Vermehrung". Hej1⁴⁾ sieht in נֶשֶׁךְ den Zins im strengen Sinne des Wortes. Seiner Meinung nach steht נֶשֶׁךְ für den Zins, wie er in altbabylonischer Zeit zu zahlen üblich war. Die aus dieser Zeit stammenden Darlehensverträge enthalten die Formel: Der Schuldner wird so viel Zinsen zahlen und am Tage der Ernte wird er das Kapital samt Zinsen abgeben. Diese Form der Zinszahlung "heißt" den Schuldner vom Tage des Darlehens bis zum Tage der Rückzahlung. Baentsch⁵⁾ erklärt den Ausdruck נֶשֶׁךְ so, daß von der geliehenen Summe der Zins gleich abgezogen wurde. De Vaux⁶⁾ veranschaulicht es: Der Entleiher unterzeichnet eine Quittung über 60 Sekel, von denen er lediglich 40 Sekel in Empfang nimmt.

-
- 1) Lv 25, 36: חֲרֻבִית, V 37: מְרֻבִית. ⁴⁾ liest beide Male חֲרֻבִית Nach Elliger, Lv S. 340, erklärt sich der Unterschied, der den Sinn nicht beeinflußt, aus der Verschiedenheit der Herkunft der Sätze.
 - 2) Zingg, Schuld- und Vollstreckungsrecht, S. 158; vgl. auch ältere Ausleger wie Michaelis und Saalschütz bei Hej1, S. 78f.
 - 3) So "möglicherweise" De Vaux, S. 274.
 - 4) Hej1, S. 82.
 - 5) Baentsch, Ex, S. 428.
 - 6) De Vaux, S. 274.

Von der Form der assyrischen Darlehensverträge leitet Hejcl¹⁾ תרביית ab. Sie weisen die Phrase auf: Am Tage N.N. soll er das Geld (resp. Kapital bei Getreidedarlehen) abgeben; wird er es nicht abgegeben haben, dann wird es um sein Viertel (o.ä.) sich vermehren.²⁾ Der assyrische Zins, rubū, ist demnach kein Zins mehr im strengen Sinne, sondern eine Konventionalstrafe, die allein den säumigen Schuldner trifft. Das Geld/Kapital wurde tatsächlich zinslos verliehen, vermehrte sich aber, wenn der Schuldner die verabredete Rückzahlungsfrist nicht einhielt. תרביית hätte in dieser Deutung eine Umgehung des Zinsverbotes von Dt 23,20 ermöglicht, gegen die Lv 25, 36f protestierte. Gegen diese, seine erste Hypothese, muß Hejcl³⁾ aber einräumen, daß תרביית nie wie assyrisch rubū in biblischen Texten Anwendung auf Gelddarlehen findet und es daher unsicher bleibt, ob die poena conventionalis auch bei Gelddarlehen angewandt wurde. Damit verliert die Unterscheidung von נשך und תרביית als Zins im wahren Sinne des Wortes im Gegensatz zur Konventionalstrafe bei Nichterfüllung der termingerechten Rückzahlung an Wahrscheinlichkeit. Deshalb bietet Hejcl⁴⁾ noch eine andere Lösung zur Erklärung von תרביית. Diesmal deutet er תרביית als Viktual- oder Fruchtzins, das ist die Vermehrung von Getreide, das im Winter zu hohen Preisen geliehen und nach der Ernte bei niedrigen Kursen zurückgezahlt wurde. Wenn der Getreidepreis bei Ablauf des Darlehens wegen des Überangebotes nach einer guten Ernte z. B. um einen Sekel pro Maß gesunken war, hatte der Gläubiger das Recht, für einen Sekel mehr zurückzuverlangen, als er geliehen hatte. Voraussetzung der Vermehrung des Getreides ist die Schätzung von Getreide in Geld, wie sie gerade Lv in den Bestimmungen über Auslösung von Gelübden kennt (Lv 27,2-8. 13. 15. 16ff. 27. 31). Für die Deutung von תרביית als Viktualzins spricht das Fehlen der Verbindung mit כסף und das ausschließliche Vorkommen neben Naturalien oder neben נדב.⁵⁾ Die Papyri

1) Hejcl, S. 83-85; vgl. Leeuwen, S. 54.

2) Vgl. Koran Sure 3, 125.

3) Hejcl, S. 85.

4) a.a.O. S. 86-89; vgl. Leeuwen, S. 54f; De Vaux, S. 275.

5) Ez gebraucht immer beide Ausdrücke nebeneinander: 18,8.13.17 22,12.

von Elephantine¹⁾ allerdings benutzen den Ausdruck חרובית für den Geldzins. Vielleicht hat sich die Bedeutung des Wortes gewandelt. Da die Quellen nicht erschöpfend sind, muß die Deutung hypothetisch bleiben.

Das israelitische Zinsverbot blieb durch die lange Geschichte hindurch im Bewußtsein des Volkes, wie die Aufnahme in drei zeitlich unterschiedliche Gesetzescorpora zeigt, obwohl häufig dagegen verstoßen wurde. Das Ideal freilich blieb das zinslose Darlehen, das man Bedürftigen gewährte. So heißt es noch in Ps 15,5, daß der Gast im Zelt und auf dem Berge Jahwes sein kann, der u. a. sein Geld nicht auf Zins leiht (בִּנְשָׁךְ לֹא נָתַן בִּנְשָׁךְ).²⁾ Dagegen sind es nach Prov 28,8 die Frevler (V 1), Gottlosen (V 3) und die bösen Menschen (V 4), die ihr Vermögen durch beide Arten von Zins (בִּנְשָׁךְ וְחַרְבִּית)³⁾ vermehren. Ezechiel nennt in seinem Katalog, der in Kp 18⁴⁾ die Verantwortlichkeit der Taten jedes einzelnen verdeutlicht, dreimal das Leihen auf beiderlei Zins: Der Gerechte⁵⁾ nimmt weder נֶשֶׁךְ noch חַרְבִּית (V 8.17), sondern nur der frevelhafte Sohn, der nicht auf dem rechten Weg seines Vaters wandelt. Ezechiel sieht den Verstoß gegen das Zinsverbot in Israel für so gravierend an, daß er es in 22,12 unter die Gründe für Jerusalems Vernichtung einreihet.

Auch Am 5,11 wird in der Forschung⁶⁾ als Ablehnung des Schuldzinses gedeutet, obwohl weder נֶשֶׁךְ noch חַרְבִּית gebraucht wird, was nicht verwundert, wenn Amos sich auf das BB in seiner Urform bezöge.⁷⁾ Amos schreibt בִּר מִשְׁאֵה, was man mit "Getreideabgabe"⁸⁾ übersetzt und was dem Frucht- oder Viktualzins entspräche.⁹⁾

1) Vgl. Neufeld, Rate of Interest, 'S. 194-204.

2) Vgl. Ps 37,26.

3) Nach Beer, App BH, ist חַרְבִּית als Glosse auszuschneiden. Wenn auch der Unterschied zwischen נֶשֶׁךְ und חַרְבִּית nicht eindeutig geklärt ist, scheinen beide Ausdrücke doch keine Synonyme zu sein, so daß חַרְבִּית an dieser Stelle eigenständige Aussagekraft haben kann.

4) Vgl. Koch, Tempel einlaßliturgien und Dekaloge, von Rad- Festschrift, 1961, S. 45-60; Junker, Ein Kernstück der Predigt Ezechiels, BZ NF 7, 1963, S. 173-185.

5) Vgl. V 5:

6) Sellin, Geschichte, S. 240; Würthwein, Amos, S. 46; Bach, Gottesrecht, S. 26.

7) Würthwein, Bach, a.a.O.

8) Gesenius-Buhl, S. 464.

9) Vgl. Wolff, Amos, S. 290f..

Die Verstöße gegen das Zinsverbot haben auch in nachexilischer Zeit nicht aufgehört. Neh 5,1-13 klagt das Volk dem Nehemia seine wirtschaftliche Not; u. a. haben einige sich Getreide leihen müssen (V 2f). Nach V 11 im masoretischen Text hätte ein Prozent Zins auf diesen Naturaldarlehen gelastet. Es handelt sich um den status constructus von נכב, den die Vulgata mit "centesima" übersetzt. Nehemia ordnet den Erlaß dieser Schuld an; hätte aber tatsächlich sein Erlaß nur den Nachlaß von einem Prozent bedeutet, wären die Volksklagen nicht verstummt. Auch wenn man ein Prozent monatlich rechnet und auf einen Jahreszins von zwölf Prozent kommt, kann der Nachlaß keine erhebliche Erleichterung bedeutet haben. Es ist daher wahrscheinlich, daß die Vulgata hier die römische Praxis widerspiegelt.¹⁾ Für נכב empfiehlt sich deshalb die Konjekture נכב²⁾ im Sinne von: alles, was ein Schuldner zu bezahlen hat.²⁾ Der Text bietet also keinen Aufschluß über die Höhe der geforderten Zinsen in Israel.

Die Zinssätze der anderen 10 Länder hingegen sind bekannt. Zeugnis liefern sowohl Urkunden als auch gesetzliche Zinstarife. Der älteste Gesetzestext, der Zinssätze regelt, ist ana ittišu, Tafel 7, III 1-19. Nach Szlechter³⁾ handelt es sich um dieselbe Höhe wie in den Gesetzen von Ešnunna, nämlich 20 Prozent bei Gelddarlehen (CE § 21) und 33 1/3 Prozent bei Getreidedarlehen (CE § 20). Diese Zahlen werden zwar nicht ausdrücklich als jährlicher Zinssatz ausgegeben, aber das schien dem Gesetzgeber wohl so selbstverständlich, daß er es unerwähnt ließ.⁴⁾ Den unterschiedlichen Zinsfuß für Getreide und Geld erklärt Leemans⁵⁾ aus der Preisfluktuation des Getreides, das im Winter teurer als im Sommer ist, so daß die 33 1/3 Prozent für Getreide nicht höher liegen als 20 Prozent Zins für Geld, wenn das Getreide im Winter geliehen und nach der Ernte zurückerstattet wurde. Diese Zinssätze sollten auch noch zur Zeit Hammurabis gelten (CH § L).⁶⁾

1) De Vaux, S. 275.

2) Vgl. BH App; Neufeld, Rate of Interest, S. 200; Rudolph, Esra-Neh, S. 130: Er bietet eine Erklärung. נ und ו schon sich in alt-kanaanäischer Schrift sehr ähnlich, so daß hier haplographie vorliegt.

3) Szlechter, prêt, S. 20.

4) Ders., Lois d'Ešnunna, S. 74.

5) Leemans, Interest, S. 28-30.

6) Vgl. Hejcl, S. 50; Szlechter, prêt, S. 22; andere Deutungen zitieren Driver-Miles, Babylonian Laws, S. 173.

Dieser Zinsfuß mutet hoch an. Aber schon Hejcl¹⁾ hat darauf hingewiesen, daß der Boden Babyloniens sehr fruchtbar war, und Driver-Miles²⁾ rechtfertigen die hohen Zinsen "in view of the high value of money". Die babylonischen Urkunden³⁾ bezeugen auch diese Höhe oder etwas mehr⁴⁾, so daß die Praktizierung der Darlehen mit diesen Zinssätzen möglich gewesen sein muß. Diese Annahme wird gestützt durch CH § 0 und § P, die gegen den Gläubiger angehen, der den legalen Zins unredlich erhöhen will,⁵⁾ entweder durch Leugnung schon abgetragener Schulden⁶⁾ oder durch Fälschung der Gewichte. Was der CH aber nicht unterbinden konnte, war der sogenannte Fruchtwucher,⁷⁾ bei dem geliehenes Geld in Naturalien zum Tageskurs zurückgezahlt werden mußte, wobei manchmal das Dreifache des Wertes erzielt wurde.⁸⁾

In Assyrien lagen die Zinssätze über den babylonischen, wie zahlreiche Urkunden⁹⁾ beweisen. Obwohl kein obligatorischer Zinsfuß bestanden zu haben scheint, entnimmt Hejcl¹⁰⁾ den verschiedensten Taxen 20 Prozent Zins bei Geld- und 50 Prozent bei Getreidedarlehen. 50 Prozent Zinsen werden auch in Mari neben 33 1/3 Prozent verlangt.¹¹⁾ Über die hethitischen Darlehensgeschäfte ist bis auf die Urkunde RS 17.109¹²⁾ nichts überliefert, so daß die Zinssätze noch unbekannt sind.

1) Hejcl, S. 50.

2) Driver-Miles, Babylonian Laws, S. 176.

3) Kohler-Ungnad, Hammurabis Gesetz IV, S. 21-15; Gelddarlehen, S. 26-32; Getreidedarlehen.

4) Vgl. Driver-Miles, Babylonian Laws, S. 176, die die Differenzen zwischen geschriebenem Gesetz und den Urkunden unerheblich finden, während Szlechter, prêt, S. 20, den Dokumenten viel höhere Zinssätze entnimmt.

5) Vgl. Cruveilhier, Introduction, S. 37.

6) CH § 0 in der Interpretation von Driver-Miles, Babylonian Laws, S. 178-180.

7) Vgl. Schorr, Zivil- und Prozeßrecht, S. 75.

8) Vgl. zwei Urkunden mit verstecktem Fruchtwucher bei Kohler-Ungnad, Hammurabis Gesetz IV, S. 32.

9) David-Ebeling, Assyrische Rechtsurkunden, Gelddarlehen: VAT 8226, S. 313; VAT 8963, S. 314; VAT 8713, S. 315; Getreidedarlehen: S. 342-362.

10) Hejcl, S. 51f.

11) Vgl. ARM VIII Nr. 34, S. 57-59: 33 1/3 Prozent
Nr. 38-40, S. 61-65: 50 Prozent.

12) Zur Auslegung vgl. Schuler, Heth. Rechtsurkunde, S. 223f und Haase, Heth. Prozeßurkunde, S. 71-74.

Neben den Darlehen auf Zins hat es auch im AO zinslose Leihgeschäfte gegeben, Zeugnis davon gibt CE § 19 mit der unklaren Wendung eines Getreidedarlehens *ana meħrišu*, die Szlechter¹⁾ wie "zinslos" interpretiert. Die zeitlich etwas später anzusetzenden Dokumente von Išcali²⁾ spiegeln die Gewährung vorwiegend zinsloser Getreidedarlehen wider, wie Seif³⁾ herausgearbeitet hat. Sie führt diese Tatsache auf einen sozialen Erlaß zurück, denn es handelt sich nicht um totale Zinsfreiheit, weil die Urkunden mit zinslosen Darlehen Verzugszinsen erwähnen. Für Mari geht aus ARM VIII Nr. 49 und Nr. 50⁴⁾ die Realität zinsloser Darlehen hervor. Allerdings zeigt Nr. 31⁵⁾, daß es sich nicht immer um Gutmütigkeit des Gläubigers handelt, wenn der Zinssatz fehlt. In Nr. 31 wird nämlich die Frau des Schuldners als Garant für die Rückzahlung zu Sklavendiensten im Haus des Gläubigers angestellt. Der Gläubiger kommt dadurch billiger, als wenn er eine Sklavin kauft. Deshalb kann er auf Zinsen verzichten.⁶⁾

Mit dem alttestamentlichen Zinsverbot haben demnach die Urkunden aus Išcali und ARM VIII Nr. 31 wenig gemeinsam. Nur CE § 19 scheint mit der Wendung *ana meħrišu* nicht kommerzielle oder Konsumptivdarlehen im Auge zu haben, die dem reinen Zweck der Nächstenhilfe dienen. Der alttestamentliche Gedanke, den in Not Geratenen durch ein kurzfristiges, zinsloses Darlehen wieder wirtschaftlich aufzuhelfen, ist also dem keilschriftrechtlichen AO nicht fremd. Aber was in Israel die Regel sein sollte, blieb dort die Ausnahme.⁷⁾ Auch hat ein dem israelitischen Zinsverbot ähnliches Gesetz weder in babylonischen noch assyrischen Gesetzessammlungen Aufnahme gefunden.⁸⁾

1) Szlechter, *Lois d'Eshnunna*, S. 79.

2) Lotz, *Legal and Economic Documents from Ashjaly*, University of California Publications in Semitic Philology X, 1, 1931.

3) Seif, S. 21.

4) Boyer, ARM VIII, S. 73-75.

5) a.a.O., S. 53.

6) Vgl. David-Ebeling, *Assyrische Rechtsurkunden*, Nr. 77 = VAT 8775, S. 362 und VAT 9036, S. 353; in Nr. 77 webt der Schuldner ein Kleid anstelle der Zinszahlung.

7) Vgl. Vesco, S. 248.

8) Vgl. Driver-Miles, *Babylonian Laws*, S. 174: "There is, however, no trace of any attempt to prohibit the charging of interest in Accadian law as there is in Hebrew and Moslem law."

In Ägypten jedoch scheint es wie in Israel Ehrensache gewesen zu sein, zinslos zu leihen.¹⁾ Bocchoris (720-715)²⁾ soll als erster mit seinem Gesetzeserlaß Zinsdarlehen legitimiert haben. 100 Prozent Zinsen pro Jahr gestattet er als Höchstforderung.³⁾ Diese Höhe ist aber aus den Papyri schon seit der 19. Dynastie belegt. In der 20. sind die Sätze durch die Einführung des Zinseszins noch mehr gestiegen. Von da an stiegen die Zinssätze kontinuierlich.

Da in Babylonien-Assyrien kein direktes Zinsverbot bisher gefunden wurde, und das Beispiel Ägypten zeigt, daß nur zur Zeit einer niedrigen Zivilisationsstufe zinslose Darlehen sich realisieren ließen, könnte das israelitische Zinsverbot als allgemein ethnologische Erscheinung gedeutet werden.⁴⁾ Aber höchstens das BB trifft mit seinem Zinsverbot Ex 22, 24a eine niedrige Zivilisationsstufe,⁵⁾ während Dtn und Lv entwickelte wirtschaftliche Verhältnisse kennen. Das zinslose Darlehen unter Israeliten hielt sich als Ideal in der Geschichte durch und kann daher nicht allein ethnologisch begründet werden. Hinzukommt die religiöse Motivation zum ethischen Handeln in Israel, deren Ziel in der Verwirklichung von Jahwes Willen liegt. Wirtschaftlich beinhaltet er die brüderliche Gleichheit aller Israeliten, so wie sie ursprünglich nach dem Empfang der Produktionsgüter aus seiner Hand verwirklicht war. Sieht man menschliches Kapital nicht ausschließlich als Ergebnis eigenen Schaffens an, sondern als Geschenk, so liegt es nahe, dem davon abzugeben, der Hilfe benötigt. Unehrenhaft wäre eine Bereicherung aufgrund nicht selbst erworbener Güter. Deshalb ist es der Glaube an Jahwes Eigentümerschaft allen Kapitals, der das zinsfreie Darlehen fordert.

-
- 1) Vgl. Hejcl, S. 20: "O Priester und alle, die ihr im Gotteswort bewandert seid, kommt und fragt mich über den Weg des Lebens... Ich habe nicht auf Zinsen geliehen ...!"
 - 2) Der Gesetzeserlaß ist nur aus den Schriften des Diodor von Sizilien bekannt. Vgl. Révillout, Bocchoris et son code, *Rév. égypt.* XII, 1907, S. 124-141.
 - 3) Seidl, Einführung, S. 54.
 - 4) Hejcl, S. 9, hält es für ein Dogma der ethnologischen Jurisprudenz, daß ursprünglich das Darlehen stets unverzinslich war.
 - 5) Auch schon hiergegen wehrt sich Neufeld, Prohibitions, S. 367ff.

3. Pfandrech

Wenn auch in Israel bei Darlehensgeschäften das Zinsnehmen verboten war, so war es doch dem Gläubiger gestattet, ein Pfand vom Schuldner zur Sicherung der Rückzahlung zu verlangen. "Nach Ansicht der Rechtshistoriker ist das Pfand ursprünglich eine Ersatzleistung für das Kapital, d. h. es wurde im gewissen Sinne ein Austausch Kapital-Pfand durchgeführt, jedoch mit der Einschränkung, daß der Kapitalnehmer jederzeit das Recht, aber nicht die Pflicht hatte, gegen Kapitalrückerstattung das Pfand auszulösen." ¹⁾ Die Grundform der israelitischen Pfandbestellung zeigt Gn 38, 17f. 20. Juda gibt Tamar seinen Siegelring, seine Schnur und seinen Stab als Pfand für das nachzusendende Ziegenböckchen seiner Herde. Über den Zeitpunkt der Auslösung verlautet nichts. Die scheint daher jederzeit möglich gewesen zu sein. Für Pfand steht hier: ערבו. ²⁾ In Gesetzestexten wird dieser Ausdruck nicht gebraucht.

Zwei andere Vokabeln, für Pfand an beweglichen Sachen, dem Faustpfand, benutzt die Gesetzessprache. Ex 22,25 verpflichtet einen Gläubiger, der einen Mantel als Pfand genommen hat (חבל חבל), zu dessen Rückgabe bei Sonnenuntergang, weil es das einzige ist, womit sich der Schuldner zudecken könnte. Derselbe Sachverhalt wird in Dt 24,13 ausgedrückt unter Verwendung einer anderen Vokabel: חשיב לו את העבוט

Man hat versucht, den verschiedenen Ausdrücken unterschiedliche Bedeutungen beizumessen. David ³⁾ erblickt in עבט das Sicherheitspfand, welches sich der Gläubiger als materielle Garantie bei Gewährung des Darlehens geben läßt. ⁴⁾ Er stützt diese Deutung auf den Gebrauch des Verbes עבט in Dt 15,6.8, wo es im Kal "borgen" und im Hifil "jemandem etwas leihen" heißt. Daher: "On ne se trompe guère en admettant que

1) Kienast, S. 337.

2) Vom Stamm ערבוים (Meh 5,3) und ערבה abzuleiten. In 1. Sam 17,18 ist ערבה ein Beweismittel für die Durchführung des Auftrages. David sollte seinen drei Brüdern, die mit Saul in den Krieg gezogen waren, Lebensmittel bringen. Bei der Übergabe sollte er von ihnen ein Pfand erhalten, was seinen Vater von der Ablieferung der Lebensmittel überzeugen würde.

3) David, Termes, S. 81-83; vgl. Leeuwen, S. 48f.

4) Horst, Privilegrecht, S. 92: עבט ist das Pfand, "das sich der Darlehensgläubiger als Sicherung für seine Forderung geben läßt."

les deux actes, l'emprunt et la saisie en gage, avaient lieu au même moment, en d'autres termes que le versement ou l'acceptation du gage se faisaient à l'instant même de l'emprunt."¹⁾

In חבל dagegen sieht David²⁾ ein Pfand, das erst am Fälligkeitstage der Rückzahlung vom Gläubiger eingezogen wurde, ohne daß es aber mit dem Verfallpfand, das dem Gläubiger als Eigentum zufällt, wenn der Schuldner am Tage der Darlehensrückzahlung seinen Pflichten nicht nachkommen kann, identisch wäre. Seine Interpretation von חבל stützt David durch Prov 20,16 parr. Prov 27,13. Hier ist das Pfandnehmen mit der Bürgschaft verbunden: Der Bürge soll gepfändet werden (חבלו). Wie ein Pfand (חבל) steht der Bürge mit seiner Haftung an der Stelle der Schuld. Da er dies aber erst bei Eintritt des Haftungsfalles, d.h. bei Ablauf der Darlehensfrist tut, und in der Prov-Stelle für "verpfänden" das zu חבל gehörende Verb gebraucht wird, scheint חבל für ihn einen Gegensatz zum Faustpfand עבט auszudrücken.

Die Unterscheidung Davids zwischen עבט und חבל ist in der Forschung nicht allgemein akzeptiert worden. Neufeld³⁾ unterscheidet zwar auch zwei Arten von Sicherheitspfändern, wobei das eine bei der Darlehensübergabe (Dt 24,10f) und das andere bei Fälligkeit der Rückzahlung (Neh 5,3-5 2. Kö 4,1-7) zu zahlen ist, aber er ordnet ihnen keine bestimmten Ausdrücke zu. De Vaux⁴⁾ hält עבט und חבל für Synonyma eines Pfandes, das bei Darlehensgewährung vom Schuldner dem Gläubiger zur Verfügung gestellt wird. Der Wechsel beider Vokabeln innerhalb des Pfandabschnittes Dt 24,6-17 und der Ersatz von חבל in עבט gibt der Deutung von De Vaux recht.

Einstimmigkeit herrscht dagegen über Davids Aussage, daß weder עבט noch חבל vom Gläubiger veräußert werden dürfen, damit er zu seinem Geld kommt, um seine Ansprüche zu befriedigen.⁵⁾ Die Suffixe in Dt 24,10

1) David, Termes, S. 82.

2) a.a.O., S. 83-85; vgl. Leeuwen, S. 49.

3) Neufeld, Pledges, S. 34f.

4) De Vaux, S. 276.

5) David, Termes, S. 82.85; Neufeld, Pledges, S. 34.36; De Vaux, S. 276.

(עבטו) und V 13 (בטלמח) zeigen, daß nach israelitischem Recht das Pfand עבטו nie Eigentum des Gläubigers wird. Die beschränkte Herrschaftsgewalt über das Pfand חבל wird aus Ez 18,1.2.16 33,15 deutlich. Wenn ein Gläubiger bei Jahwes Gericht über Leben und Tod das Leben zugesprochen haben möchte, muß er das Pfand (חבל) zurückgegeben haben. Auch die allabendliche Rückgabepflicht des als חבל genommenen Mantels Ex 22,25 wehrt den Verfallcharakter dieses Pfandes ab. Ausgesprochen wird das Verbot des Veräußerns eines Pfandes in Ex 21,8. Wer die Tochter seines Schuldners Schuldknechtsdienste bei sich verrichten läßt, hat nicht das Recht, sie zu verkaufen. Der Gläubiger erlangt nicht mehr Recht an dem Pfand als die Ausnutzung der Arbeitskraft. Das Pfand hatte demnach in Israel nur Sicherungsinhalt, sein Besitz kann als funktionell beschränktes Eigentum¹⁾ beschrieben werden.

Israel übt damit eine andere Pfandform aus als die in den neusumerischen Gerichtsurkunden belegte. Sie bezeugen durchweg das Verfallpfand.²⁾ Auch das Assyrische Recht³⁾ wurde zu allen Zeiten vom Verfallpfand beherrscht. MAG C § 7 legitimiert nach David⁴⁾ den Eigentumsübergang am Pfand bei Nichtbezahlung der Schuld an den Pfandgläubiger ohne besondere Vereinbarung und besonderen Publizitätsakt.⁵⁾ Schon in altbabylonischer Zeit setzte sich das Sicherungspfand mehr und mehr durch,⁶⁾

1) Vgl. die Definition Neufelds, Pledges, S. 36: "The possession of the thing in subordination to an other person."

2) Vgl. Falkenstein, Neusum. Gerichtsurk., I, S. 118f.

3) Vgl. Koschaker, Neue keilschriftliche Rechturkunden aus der el-Amarna-Zeit, S. 96-116.

4) David, Bestimmung, S. 170/171, stellt den Paragraphen wie folgt her: "(Wenn ein Sklave (?), ein Tier (?)) oder irgend etwas, das als Pfand (für seine Geldforderung) (im Hause eines) Assyrsers verbleibt und der Termin (ist ver/strichen): (nachdem er verstrichen ist,) wenn die Forderung den Wert des Pfandgegenstandes (erreicht,) (so gilt es erworben,) übernommen: Wenn die Forderung den Wert des Gegenstandes nicht (erreicht,) (und der Gläubiger) erwirbt es, übernimmt es (?) (...) ... die reine Summe der Forderung (zieht er ab) (Zinsen) gibt es (für ihn) nicht."

5) a.a.O. S. 171; vgl. auch David-Ebeling, Assyrische Rechturkunden, S. 327: VAT 8620, S. 328: VAT 9015, S. 329: VAT 8016, S. 331: VAT 8771.

6) Kienast, S. 338.

um in neubabylonischer Zeit alleinige Geltung zu erlangen.¹⁾ Bei dem ao Ersatz- oder Sicherungspfand behielt der Schuldner auch einen mehr oder weniger großen Teil seiner Eigentumsbefugnisse inne.²⁾ Eine freie Verfügung über das Pfand war dem Gläubiger nicht mehr gegeben.³⁾

Häufig werden im AT Kleidungsstücke als Pfandgegenstände erwähnt, deren tatsächlicher Wert dem Darlehen wohl kaum entsprach. Außer Ex 22,25 parr. Dt 24,13 wird noch durch Hi 22,6 Hi 24,9 Am 2,8 Kleidung als Pfandobjekt belegt. Deshalb sieht De Vaux⁴⁾ in diesen Pfändern ein Symbol für die Person des Schuldners. Er hält es für möglich, daß hinter dem relativ nutzlosen Gebrauchsgegenstand der Gläubiger mit seiner eigenen Person haftete. Bei Nichterfüllung der Schuld tritt der Schuldner mit Leib und Leben (Personalhaftung) ein. Diese strenge Personalhaftung trennt Schuld und Haftung, ohne zu erkennen, daß jede Schuld ipso iure eine Haftung zur Folge hat,⁵⁾ anders ausgedrückt: Schuldner und Bürge sind identisch.⁶⁾ De Vaux zieht diesen Schluß aus dem Zusammenhang in Dt 24,10 zwischen עֶבֶט und מִשְׁאָה. Im Abschnitt über Schuldrecht war in Dt 15,2 יָד מִשֶּׁה für die Übernahme einer Schuld unter Garantie der persönlichen Haftung bestimmt worden. Wenn in Dt 24,10 ein Mantel als עֶבֶט für ein Darlehen von der Art מִשְׁאָה genommen wird, scheint tatsächlich das Pfand insofern Sicherung zu bieten, als es als Beweismittel für eine spätere Personalexekution dienen konnte. Von der Personalhaftung ist der nächste Schritt⁷⁾ in der Rechtsentwicklung die Sachhaftung. Man spricht davon, wenn das Recht bestand, eine Sache - auch Kinder und Sklaven - als Haftungsobjekt einzusetzen, ohne daß die Möglichkeit des Zugriffs durch den Gläubiger auf den Schuldner wegfiel.⁸⁾ Hab 2, 6b gebraucht der Prophet עֶבֶט־יֵט in diesem

1) Petschow, Neubabylonisches Pfandrecht, S. 75ff.

2) a.a.O., S. 141.

3) Neufeld, Pledges, S. 36/37 bringt Zeugnisse des beschränkten Eigentumsrechtes an Pfandobjekten für das römische, griechische und graeco-ägyptische Recht.

4) De Vaux, S. 277.

5) Haase, Einführung, S. 106.

6) Kienast, S. 335.

7) Nach Koschaker, Bürgschaftsrecht, S. 83, wäre es auch möglich, daß Personal- und Sachhaftung miteinander konkurrierten und daß der Gläubiger zwischen ihnen die Wahl hatte.

8) Haase, Schutz, S. 170.

Sinne.¹⁾ Eine Großmacht wird als Schuldner dargestellt, die auf Pfand Darlehen erworben hat. Die Völker warten darauf, daß sie eines Tages, bei Fälligkeit der Rückzahlung, sich an der Habe der tyrannischen Macht schadlos halten können, weil sie nicht in der Lage sein wird, ihre Schuld zu begleichen.

Neben dem Kleidungspfand waren auch Tiere (Hi 24,3: Ochse) in Israel Pfandgegenstände (חבל). Außer einer dem Darlehen wohl eher entsprechenden Sicherheit bot die Pfändung eines Tieres die Möglichkeit der Nutznießung. Man spricht dann vom Nutzpfund oder Antichresis.²⁾ Als antichretische Pfänder können die beiden Söhne der Witwe 2. Kö 4, 1-7 angesehen werden. Hätte Elisa hier nicht ein Wunder getan, wären sie vom gleichen Schicksal betroffen wie die Kinder der Juden, die sich bei Nehemia (Neh 5, 2.5) über deren Verpfändung beschwerten. Der Brauch, Kinder dem Gläubiger als Pfand zu überlassen scheint in Israel durchaus geläufig gewesen zu sein, denn auch in Jahwes Frage Jes 50,1 wird vorausgesetzt, daß ein Vater (Jahwe) seine Kinder (Israel) einem Gläubiger hätte übergeben können.

Die Verpfändung von Personen erfolgte erst wenn die Rückzahlung nicht bis zum Verfallstage des Darlehens stattgefunden hatte. Die Pfandperson unterscheidet sich in beiden alttestamentlichen Stellen vom Schuldner, ist aber von ihm abhängig. Nur wenn der Schuldner niemanden hatte, den er als Pfand geben konnte, blieb ihm nichts weiteres übrig, als sich selber zu verpfänden, d. h. als Schuldklave bei seinem Gläubiger zu arbeiten.³⁾

Antichretische Nutzpfinder waren im assyrisch-babylonischen Raum üblich. In alt- und neubabylonischen Urkunden taucht die Formel auf: "Zinsen des Goldes gibt es nicht, ein Mietzins der Sklavin gibt es nicht."⁴⁾ Sie verdeutlicht, daß beim Personenpfand die Antichrese der Deckung der Zinsen diene. Die Annahme einer Kapitalantichrese, die das Darlehen abträgt, verbietet diese Formel. Neben Sklavinnen werden häufig

1) Vgl. Robinson-Horst, S. 181.

2) Kienast, S. 335.

3) Vgl. Dt 15,12 Lv 25,39.47.

4) San Nicolò, Nb. Urk. aus Ur, S. 229; für Altbabylon vgl. Kienast, S. 335.

Kinder als antichretische Personenpfänder in den Urkunden erwähnt.¹⁾ Aus fünf²⁾ Paragraphen der MAG läßt sich entnehmen, daß es eine gewöhnliche Sicherheit für ein Darlehen war, seine Tochter als Pfand bereitzustellen. Von ihnen ist MAG A § 48 ein gutes Beispiel für die Eigentumsverhältnisse bei Pfandgestaltung. Ein Gläubiger, der die ihm als Pfand von seinem Schuldner überlassene Tochter verheiraten möchte, um mit Hilfe des an ihn zu zahlenden Brautpreises schneller zu seinem Geld zu kommen, muß das Einverständnis deren Vaters einholen.³⁾ Verkauft jemand einen Pfändling (Sohn oder Tochter), wird er mit Stockschlägen und Königsdienst bestraft.⁴⁾

Auch in Babylon wurde der Gläubiger nie Eigentümer des antichretischen Pfandes. Wegen seines beschränkten Eigentumsrechtes war es ihm verboten, den Pfändling nach Gutdünken zu züchtigen (CH § 116).⁵⁾ Aus diesem Grunde enthalten Urkunden über Personenpfänder Klauseln, die dem Schuldner bei Fugitivität oder Tod des Pfändlings zur Entrichtung des Mietpreises für einen Sklaven zu Diensten des Gläubigers verpflichten.⁶⁾ CH § 115 kodifiziert diese Rechtslage in dem Fall der Ablehnung des Rechtsanspruches eines Schuldners bei natürlichem Tod seines Pfändlings im Hause des Gläubigers.

2. Kö 1-7 Neh 5, 2,5 Jes 50,1 bezeugen eine im ganzen AO verbreitete Praxis. Es scheint daher sicher, daß auch in Israel die Nutzung zur Tilgung des Zinses, wenn vielleicht auch nicht ausschließlich, diente. De Vaux⁷⁾ denkt sowohl an Zins- als auch an Kapitalantichrese. Auf alle Fälle bot das Nutzpfund für Darlehensgeber- oder besser Wucherer (נִשְׁכָּן 2. Kö 4,1-7) - die Gelegenheit, den wahren Sachverhalt zu verschleiern. Unter Wahrung eines Rechtsanscheines (Zinsverbot!) ermög-

1) Für Assyrien: David-Ebeling, Assyri. Rechtsurkunden, S. 316f, VAT 8770 VAT 8716; für Neubabylon: San Nicolò, Urk. aus Ur, Nr. 104, S. 229.

2) MAG A § 48; 39. 44 C + G § 2.3.

3) Vgl. Cardascia, Lois Assyriennes, S. 237.

4) MAG C + G § 2f: Bei Verkauf in das Ausland verdoppelt sich die Strafe.

5) Ring, Rechtsleben, S. 74f, deutet MAG A § 44 ebenfalls zum Schutz vor eventuellen Übergriffen und unmenschlicher Behandlung von Seiten des Gläubigers am Pfändling.

6) Vgl. Kienast, S. 335f.

7) De Vaux, S. 227f.

lichte ihnen die Zinsantichrese einen Gewinn bei Darlehensgeschäften. Das Pfand an Grundstücken ist die Hypothek.¹⁾ Bei der Hypothek bleibt das Feld für Saat und Ernte in der Hand des Schuldners. Wird dagegen ein Feld als Nutzpfund gegeben, konnte sich der Gläubiger an der Ernte schadlos halten. Wohlbedacht haben die Gläubiger nach altbabylonischen Urkunden antichretische Grundpfänder erst nach der Aussaat angenommen.²⁾ Wenn altbabylonische Verträge Hypothekengeschäfte beinhalten, liegt der Abschlußtermin ausschließlich in den Monaten der Saatvorbereitung. Erst die Paragraphen CH 49 - 52. A ändern die Rechtslage. Nicht mehr die vollständige Ernte, sondern nur noch so viel wie die Schulden und ihre Zinsen ausmachen, soll der Gläubiger davon erhalten.³⁾

Im AT ist nur einmal vom Grundpfand berichtet. Nach Neh 5,3 hat eine Gruppe der Juden ihre Felder, Weinberge und Häuser verpfänden müssen (נָחֲנוּ עֲרֻבִים), um Getreide zu erhalten. Andere hatten Geld auf ihre Felder und Weinberge aufnehmen müssen, weil sie die Königssteuer nicht bezahlen konnten. De Vaux⁴⁾ folgert aus der Feststellung V 5, die Felder und die Weinberge würden bereits anderen gehören, daß es sich hierbei um mehr als nur eine Hypothek handele. Denn der Eigentumsverlust widerspricht ja dem Pfandbegriff. Er vermutet daher einen regelrechten Verkauf der Immobilien. Rudolph⁵⁾ scheint die Verse auf Antichrese zu deuten, denn er kommentiert: Weil eine Gruppe auf Äcker und Weinberge hatte Geld aufnehmen müssen, war ihr Grundbesitz ihrer Verfügung entzogen. Von einer Veräußerung spricht er nicht, sondern von "gepfändeten Liegenschaften".

Wie erklärt sich aber der Unmut der Juden über die Zustände, wenn doch alles rechtens ist? Die Pfändung ist gesetzlich gestattet

-
- 1) Diese moderne Terminologie - Hypothek stammt aus dem griechischen Recht - wird von Haase, Einführung, S. 110 Anm 501, verworfen. Für Nichtjuristen und Nichtorientalisten drückt sie m. E. eher den Sachverhalt aus als die Bezeichnung Grund-"pfand ohne Eigentum am Pfandobjekt".
 - 2) Vgl. Kienast, S. 336.
 - 3) Vgl. Driver-Miles, Babylonian Laws, S. 146.
 - 4) De Vaux, S. 227.
 - 5) Rudolph, Esra-Nehemiä, S. 129.

(Ex 22,25 Dt 24,10) und das Nutzpfund Gewohnheitsrecht (Jes 50,1 2. KÖ 4, 1-7). Der Protest könnte daher wegen einer Pervertierung des Pfandwesens entstanden sein, indem die Gläubiger gegen den grundsätzlichen Charakter des Pfandes als geteiltem Eigentum verstießen. Dafür spricht in V 5 die Wendung: Unsere Weinberge und Äcker gehören bereits anderen. Auf der anderen Seite weisen die Unzufriedenen auf die eigentlich natürliche Gleichheit zwischen ihnen und den Gläubigern hin. Deshalb bahnt sich hier ein grundlegender Protest an, der jegliche Abhängigkeit von Menschen untereinander verachtet. Für sie verstößt die Pfändung gegen die guten Sitten,¹⁾ gegen ein religiöses Grundrecht,²⁾ das den Grundbesitz jedes Israeliten unangetastet läßt.

Ausdrücklich verboten³⁾ sind in Dt 24,6 die Handmühle und der obere Mühlstein als Pfandgegenstände, weil diese Gegenstände unentbehrlich für den Lebensunterhalt sind und ihre Pfändung der des eigenen Lebens gleichkommt. Bei einer Witwe darf schon das Kleid nicht gepfändet werden (לא תחבול: Dt 24,17).

Lebensnotwendig war für die babylonischen Bauern das Rind, das den Pflug zog. Deshalb verbietet CH § 241 seine Pfändung.⁴⁾ Driver-Miles⁵⁾ geben in diesem Zusammenhang einen Beschwerdebrief von Hammurabi an den Gouverneur von Larsa wieder, in dem er sich über die Pfändung dreier seiner Rinder beschwert. Ur-Nammu hatte schon früher versucht, gegen Tributeinnehmer vorzugehen, welche den Landwirten rechtswidrigerweise Rinder, Schafe oder Esel verpfändeten.⁶⁾ Die israelitischen und ao Gesetzgeber erachteten es für wichtig, daß jeder seinen Lebensunterhalt selbst bestreiten konnte und untersagten die Pfändung der Güter primären Bedarfs.

Das Pfandnehmen ist in Israel nicht verboten; doch die Gesetzgebung versucht, Humanität walten zu lassen⁷⁾, wenn sie die Ärmsten davor schützt, auch ihr letztes Eigentum hergeben zu müssen. Daher verpflichtet

1) Vgl. Neufeld, Pledges, S. 39.

2) Vgl. Rudolph, Esra-Nehemia, S. 129.

3) לא תחבול LXX c 1.

4) Zur Interpretation vgl. Klíma-Petschow; Cardascia, S. 267.

5) Driver-Miles, Babylonian Laws, S. 435f.

6) Vgl. Klíma, Neuentdeckte Gesetzesfragmente Ur-Nammu, S. 446

7) Vgl. Vesco, S. 248.

sie die oberen Schichten,¹⁾ aus denen sich die Gläubiger zusammensetzen, das Pfand zurückzugeben, den Mantel sogar allabendlich (Ex 22,25 Dt 24,13). Gegen die Ausnutzung der sozial Schwachen durch rigoroses Pfandnehmen richtet sich ebenfalls die Vorschrift Dt 24,10: Wer ein Darlehen gegen Pfand (פדיון) gewährt, darf nicht in das Haus des Schuldners gehen, um es sich auszusuchen und herauszuholen. Der Gläubiger soll vor der Tür warten, was ihm als Pfand herausgebracht wird. Diese humane Regelung verpflichtet den Gläubiger, sein Recht in Grenzen zu halten, wo es das Leben des Verschuldeten zu gefährden droht.

Schmökel²⁾ findet eine Anwendung des Pfandnehmens von Dt 24,10 in 1. Kö 20, 2-9. In den von Benhadad geforderten Frauen und Kindern, dem Gold und dem Silber vermutet er Strafpfänder. Den Aufruhr der Ältesten Ahabs, die sich darüber erregen, erklärt er durch die im V 6 geäußerte Absicht Benhadads, diese Pfänder selbst aus den Häusern durch seine Soldaten holen zu lassen. Seine Parallelisierung setzt zweierlei voraus: Erstens muß zu Ahabs Zeiten schon ein dtn Gesetz in Geltung gewesen sein und zweitens ist für Schmökel MT maßgebend in V 3, obwohl eine Konjekture von הוא לי in הוא לי wegen V 7 sinnvoll ist. Der Tumult im Ältestenrat hat dann seine Ursache in der Heraufsetzung der Forderungen Benhadads. Es scheint daher unwahrscheinlich, daß 1. Kö 20,2-9 das später kodifizierte Recht anwendet.

Eindeutig dagegen bezieht sich Am 2,8a auf Ex 22,25 parr. Dt 24,17³⁾. Amos schildert jene, die sich auf gepfändeten Kleidern neben dem Altar ausstrecken. Wenn ein Gläubiger seinem Schuldner sagte, daß er den Mantel, den er eigentlich abends zurückgeben müßte, für religiöse Zwecke brauche, z. B. Inkubation, war er zur Rückgabe nicht mehr verpflichtet.⁴⁾ So trug der Kult zur Verarmung bei, indem er die Regeln des bürgerlichen Lebens zugunsten eines kultischen Bedürfnisses außer Kraft setzte.

1) Nach Richter, Recht und Ethos, S. 135, wird in den dtn Versen die "Celdaristokratie", wohlhabende "Freie des Wirtschaftslebens, angeredet.

2) Schmökel, Angewandtes Recht, S. 26f.

3) Vgl. Fach, Gottesrecht, S. 29; Sauermann, Amos, S. 274; Maag S. 233; und Am 22 denkt an eine Pfändung am Heiligtum selter, aber das erklärt noch nicht den Protest des Amos.

4) Robinson-Korst, S. 79.

Die Ez-Stellen 18, 7.16 33, 13 setzen auch voraus, daß dem normierten Gesetz nicht immer Genüge getan wurde. Hi 24,4 spricht sogar von einer grundlosen Pfändung.

Den alttestamentlichen Bestimmungen Ex 22,25 Dt 24,13 vergleichbar ist auf ao Seite CH § 113¹⁾, der die eigenmächtige Pfändung behandelt.²⁾ Wer ohne Erlaubnis des Eigentümers Getreide aus dessen Speicher holt, weil er von ihm Getreide oder Geld zu erhalten hat, muß das eigenmächtig Gepfändete zurückerstatten und verliert obendrein den Anspruch auf seine Forderung. Wie nötig ein derartiges Gesetz in Babylon war, zeigen zwei Zeugnisse,³⁾ Klagebriefe, die derartiges, rechtswidriges Handeln anprangern. Haase⁴⁾ weist für den hethitischen Raum das Verbot der eigenmächtigen Wegnahme von Sachen zum Zweck der Sicherung eines Anspruches nach. Somit sind dem Gläubiger in Israel, Hatti, Assyrien und Babylon Grenzen seiner Herrschaft gesetzt. Die Gesetze streben den Schutz der ärmeren Bevölkerungsschicht an, was für die Gläubiger die Pflicht zum Verzicht auf bestimmte Sachen zu bestimmten Zeiten nach sich zieht.

Im AO setzen sich die Pfandgegenstände nur aus Personen (Familienangehörige oder Sklaven) und Grundeigentum (Haus, Garten, Feld) zusammen.⁵⁾ Neusumerische Urkunden bezeugen ausschließlich Sklavenpfänder.⁶⁾ Israel hat in seine Gesetze nur Mobiliarpfand aufgerommen, und Neh 5, 3.5 läßt vermuten, daß Grundpfand eine außergewöhnliche Angelegenheit war. In der Beschränkung auf das Mobiliarpfand unterscheiden sich Sumer und Israel vom assyro-babylonischen Pfandwesen, das Grundpfänder, antichretisch und hypothekarisch in großer Zahl aufweist.⁷⁾ Israel hat aber wiederum im Vergleich zur neusumerischen

1) Vgl. auch CH § 22-24 und CH § 14, die Strafen für unberechtigte Pfändungen durch Pseudogläubiger festsetzen oder wie Szlechter, Lois d'Eshnunna, S. 127-132, sagt, den bestrafen wollen, der das Pfand unbegründet über den Zeitpunkt der Rückzahlung des Darlehens behält.

2) Vgl. Müller, S. 109.

3) Vgl. Driver-Miles, Babylonian Laws, S. 214.

4) Haase, Schutz, S. 117.

5) Vgl. Kienast, S. 334.

6) Vgl. Falkenstein, Neusum. Gerichtsurk., ABAW 39, S. 116ff.

7) Vgl. David-Ebeling, Assyrische Rechtsurkunden, S. 317f: VAT 8716. und VAT 8784, S. 327-331: VAT 8620 VAT 8016 VAT 9015 VAT 8771.

Pfand a r t eigene Wege gefunden. Das Verfallpfand wurde nie gesetzlich akzeptiert. Im Gegenteil, die Bestimmungen bemühen sich, die beschränkte Eigentümerschaft des Gläubigers, seine Handlungsgrenzen dem Schuldner gegenüber festzulegen. Diese Eigenart paßt gut in die Eigentumsverhältnisse, die sonst von Israel bekannt sind. Wenn die israelitische Gesetzgebung sich auf der einen Seite durch geullah und Jobeljahrgesetzgebung bemüht, den Israeliten nicht für ewig von seinem Grundbesitz zu trennen, kann sie auf der anderen Seite kein Grundpfand mit Verfallcharakter wie z. B. Assyrien¹⁾ akzeptieren. Das Verfallpfand würde dem religiösbegründeten Eigentumsrecht widersprechen. Wie könnte ein Israelit, der selbst Grund und Boden nur treuhänderisch für den wahren Eigentümer zu verwalten hat, das Land so als Pfand einsetzen, daß mit der Möglichkeit zu rechnen ist, daß das von Jahwe ihm anvertraute Gut den Besitzer wechselt.

Der Glaube an Jahwes letzte Eigentümerschaft aller Dinge steht in Israel hinter der Unveräußerlichkeit der Mobilienspänder. Der Gläubiger erlangte über das Pfand nie Eigentum, sondern hatte die Pflicht, es dem Schuldner gegen das Kapital - einen Mantel auch ohne dieses - zurückzuerstatten. Ein Verkauf seinerseits war nicht möglich. Ex 22,26 nennt die Konsequenzen eines Verstoßes gegen dieses Pfandrechts: Jahwe wacht über seinem Eigentum; wem z. B. sein verpfändeter Mantel am Abend nicht zum Zudecken überlassen wird, kann seine Not Jahwe schildern, und er wird ihn erhören, denn er ist gnädig. Einmal richtet sich diese Aussage an den Gläubiger und fordert ihn auf, in Analogie zu Jahwes Handeln sich dem Schuldner zuzuwenden. Zum anderen vergewissert sie den Schuldner, daß das an ihm verübte Unrecht von einer höheren Instanz registriert wird. Dt 24,13 bestätigt dem Gläubiger gerechtes Handeln vor Jahwe, wenn er den Mantel zum Schlafen seinem Schuldner überläßt.

Das israelitische Pfandrechts, das dem Gläubiger keinerlei Eigentumsrechte über das ihm bereitgestellte Pfand einräumt, unterscheidet sich formal nicht von dem assyro-babylonischen Pfandrechts. Dennoch hat

1) Grundverfallpfänder sind die auf den S. 327-331 bei David-Ebeling abgedruckten Urkunden.

Neufeld¹⁾ zu wenig gesagt, wenn er die Unverkäuflichkeit der ao sowie der israelitischen Pfandgegenstände allein aus dem Familien-eigentum, das bei primitiven Völkern auch an Mobilien herrscht, her-leitet. Es geht um mehr als eine animistische Verbindung zwischen Gegenstand und Person. Wenn Israel nur das Sicherungspfand kennt und das Verfallpfand ablehnt, ist das eine konsequente Folgerung aus dem Glauben an Jahwes Obereigentümerschaft an Land und Volk samt Habe.

4. Bürgschaft

Die Bürgschaft ist laut Sohm ein Vertrag, nach welchem der Bürge sich verpflichtet, mit der eigenen Persönlichkeit (dem eigenen Kapital) als Nebenschuldner in die Verbindlichkeit des Hauptschuldners einzutreten.²⁾ Dies gilt für das ao Recht nur bedingt. In den gesetzlichen Texten des AT wird die Bürgschaft nicht erwähnt. In den Sprüchen wird häufig vor ihr gewarnt: Prov 22,26f erhellt die rechtliche Lage des israelitischen Bürgen. Er hat sich durch Handschlag verpflichtet, für jemandes Schulden einzutreten. Das Verb für bürgen heißt בָּרַע . Der Bürge übernimmt die Verantwortung für die Tilgung der Schuld. Zwei Arten bieten sich ihm dafür an. Entweder bemüht er sich, die Schuld vom Schuldner zu erhalten - der Bürge wird zum verlängerten Arm des Gläubigers -³⁾ oder er haftet subsidiär, solidarisch. Der Gläubiger hat seit dem Fälligkeitstermin ein Zugriffsrecht auf die Person, später Habe des Bürgen. V 27 drückt das drastisch aus: Wenn der Bürge nicht zahlen kann, wird man ihm das Bett unter dem Körper wegziehen. Der Bürge erfüllt damit die Aufgabe eines Sachpfandes. In Gn 43,9 verbürgt sich Juda bei seinem Vater für Benjamin. Er will mit seiner eigenen Person eintreten, haften für die Unversehrtheit seines jüngsten Bruders. In diesem Sinne wird Jahwe als Bürge in Ps 119, 122 Hi 17,3 Jes 38,14 angerufen.

1) Neufeld, Pledges, S. 40-42.

2) Vgl. Abeles, S. 281.

3) Haase, Einführung, S. 107.

Zur Bürgschaft gehört der symbolische Ritus des Handschlags, den der Bürge bei Übernahme einer bürgschaftlichen Verpflichtung zu leisten hat (Prov 6,1 17,18 22,26 Hi 17,3). Mit dieser Gebärde wird ein Rechtsakt sichtbar gemacht. Die Hand ist ein weitverbreitetes Zeichen für Macht, Herrschaft, Selbständigkeit und Verfügungsgewalt.¹⁾ Als wichtiges Werkzeug des menschlichen Körpers war sie nach primitiver Vorstellung gut geeignet, die Person als ganze zu repräsentieren. Horst²⁾ hält diese Deutung unter Hinweis auf Lv 25,35 auch für Israel maßgebend. Er deutet den Handschlag wie folgt: Mit dieser Geste, die der Bürge dem Gläubiger leistet, reißt er den Schuldner aus dessen Hand heraus und stellt seine eigene Person in die Macht des Gläubigers. Nach israelitischem Recht sichert also der Bürge den Schuldner vor dem Gläubiger. Das widerspricht der modernen Auffassung vom Bürgen als akzessorischen Schuldner, der neben dem Hauptschuldner dasselbe wie dieser schuldet und so die Forderung des Gläubigers sichert.³⁾

Die Bürgen werden in Prov 22,26a regelrecht "Handschläger" כַּף יָדָא genannt. In Prov 11,15 ist das Objekt bereits weggefallen. Bürgen sind die כַּף יָדָא. Ein ähnlicher Ritus hat wahrscheinlich auch beim Abschluß der assyro-babylonischen Bürgschaft einmal eine Rolle gespielt, denn in den Urkunden wird der Bürge "Hand" genannt.⁴⁾ Koschaker⁵⁾ erklärt das aus der Entstehungsgeschichte der Bürgschaft, die aus der Vergeiselung hervorgegangen ist. Mit dem Handschlag oder der Handerhebung symbolisiert der Bürge dem Gläubiger sein geiselhaftes Eintreten für den Schuldner. In Babylonien aber genügt die Geste allein nicht mehr, um rechtskräftige Geschäfte abzuschließen. Die Urkunde als Beweis eines Bürgeversprechens setzt sich proportional zum Verschwinden der leiblichen Haftung durch.⁶⁾

Die zahlreichen Bürgschaftsurkunden Mesopotamiens weisen die Bürgschaft als ein häufiges Rechtsgeschäft aus. De Vaux⁷⁾ nimmt auch einen frühen

1) Koschaker, Bürgschaftsrecht, S. 17.

2) Horst, Privilegrecht, S. 86.

3) Koschaker, Bürgschaftsrecht, S. 6.

4) a.a.O., S. 15-19.

5) a.a.O., S. 227.

6) a.a.O., S. 234f

7) De Vaux, S. 278.

Zeitpunkt für das Aufkommen der Bürgschaft in Israel an, weil in den "salomonischen" Spruchsammlungen von ihr die Rede ist. Wie kommt es aber, daß die Spruchstellen ohne Ausnahme vor der Bürgschaft warnen? Prov 6,1-5, als Mahnung des Vaters an seinen Sohn stilisiert, schärft eindrücklich ein, sich so schnell wie möglich seiner bürgschaftlichen Verpflichtung zu entledigen, falls man doch einmal unbedacht für einen anderen eintreten wollte. Verständlich ist vielleicht die Warnung vor einer Bürgschaft für einen Fremden (Prov 11,15: רַב), aber nach Prov 17,18 ist auch der ohne Verstand, der für seinen Nächsten (רַעְיוֹן) bürgt. Schlechte Erfahrungen wie sie Prov 22,27 schildern, scheinen die Ursache dafür gewesen zu sein. Denn eigentlich paßt die der Bürgschaft wohlgesinnte Aufforderung von Sir 8,13 besser zu Israels Haltung dem Nächsten gegenüber: Der brave Mann bürgt für seinen Nächsten (29,14-19). Es scheint mir aber wichtig festzuhalten, daß die Warnung allein vor skrupellosen Gläubigern schützen will. Sie entbindet die Wohlhabenderen nicht vor der Hilfe für den Nächsten. Nur sind die Spruchdichter zur Erkenntnis gekommen, daß eine Unterstützung nicht damit enden darf, daß man selber unterstützungsbedürftig wird. Richter¹⁾ trifft die Intention dieser Sprüche mit dem Ausdruck "Klugheitsregel".

5. Maße und Gewichte

Wer in Israel zu der Schicht der Händler und Kaufleute gehörte, sollte beim Kauf oder Verkauf nicht durch gefälschte Waage oder verändertes Maß seinen Nächsten übervorteilen. Zweimal schärfen Gesetzestexte ehrliches Verhalten ein.²⁾ Dt 25,13-16 zählt verschiedene Petruspraktiken auf: Manch ein Kornhändler hatte in seinem Beutel zwei Gewichtsteine, einen großen und einen kleinen und auch zweierlei Hohlmaß, wovon das eine weniger als das andere faßte. Wenn sie Getreide kauften, bedienten sich unehrliche Kaufleute des großen Maßes und Gewichtes, um weniger Geld zahlen zu müssen. Wenn sie dasselbe Getreide aber verkauften, haben sie mit der kleinen Einheit gemessen. Auch in der Prohibitivform, jedoch pluralisch, verbietet Lv 19,35f unrechte Geschäfte mit der Elle, dem Gewicht und dem Maß. Wie Dt 25,15 werden ein gerechtes

1) Richter, Recht und Ethos, S. 161.

2) a.a.O., S. 123: "Nicht Rechtssätze werden ihnen eingeschärft, sondern ein Verhalten."

Epha und richtige Gewichtssteine verlangt. Erweitert wird die Aufzählung um die zwei Glieder Waage und Scheffel. Dem Übertreter dieser Anordnung wird keine strafrechtliche Buße angedroht, deshalb nennt Staerk¹⁾ sie moralische Bestimmungen. Dtn unterstreicht das Verbot mit dem Hinweis auf das Land, das Jahwe seinem Volk gegeben hat. Weil die Übervorteilung anderer zugunsten eines eigenen Kapitalanstieges den Geschenkcharakter des Landes und all seiner Güter mißachtet, wendet sich die Fälschung von Maßen und Gewichten gegen Jahwe selber. Es ist in seinen Augen ein Greuel (תועבה).²⁾

Wiederholt wird diese Feststellung in Prov 20,10 in knaapster Form: Zweierlei Gewichte (אֵבֶן וְאֵבֶן) und zweierlei Epha וְאֵיפָה וְאֵיפָה sind Jahwe ein Greuel. Noch zweimal wird in diesem Zusammenhang in der israelitischen Spruchliteratur תועבה gebraucht. Prov 20,23a ist es das zweierlei Gewicht, Prov 11,1a die falsche Waage, die Jahwe ein Greuel sind.

Die materielle Grundlage seines Lebens kann sich der Israelit nicht selber erarbeiten, womöglich noch auf Kosten seines ärmeren Volksgenossen. Der Segen des Landes und der seines eigenen Lebens hängt allein von der Einhaltung der göttlichen Verhaltensforderungen ab. Wer mit richtigem Maß und Gewicht handelt, dem wird ein langes Leben verheißen (Dt 25, 15). Der göttliche Segen stellt sich von ganz allein ein. Prov 16,11 sieht eine Verbindung zwischen Jahwe und der Waage: Waage und Gewichte sind sein eigenes Werk. Der Kauf und Verkauf, Handel an sich, steht Jahwes Willen nicht entgegen, sofern es ehrlich dabei zugeht und jeder seinen Nutzen daraus zieht.

Leider wurden die Grenzen des Eigentumserwerbs von den Kaufleuten in ungerechterweise überschritten. Petroffen waren die ärmeren Bevölkerungsschichten. Am 8,5³⁾ klagt die Profitgier der Reichen an. Die Getreidehändler konnten es kaum erwarten, daß die verkaufsfreien Tage

1) Staerk, Dtn, S. 24.

2) Zu תועבה vgl. O. Bächli, Israel und die Völker. Eine Studie zum Dtn, ATANT 41, 1962, S. 53-56; von Rad, TheolAT I, 1957, S. 198; G. Sprandel, Untersuchungen zum Selbstverständnis und zur Frömmigkeit der alten Weisheit Israels, Diss. 1962, S. 83-113; J. L'Hour, Les interdits to'eba dans le deutéronome, RB 71, 1964, S. 481-503.

3) Vgl. Sauermann, Amos, S. 231f.

vorübergingen, um sich wieder ihren falschen Geschäften widmen zu können, indem sie die Preise in die Höhe schraubten, das Hohlmaß verkleinerten und statt des guten Getreides den Abfall anboten. Um eine Preisssteigerung zu erreichen, brauchten sie nur das Korn zurückzuhalten, wenn es benötigt wurde (Prov 11,26).

Auch Micha protestiert im Namen Jahwes gegen die Fälschung von Maßen, Gewichten und Waage (Mi 6,10,11). Dies war man von den kanaänischen Händlern gewohnt, aber Israel soll sich davon distanzieren, auch wenn schon sein Stammvater Jakob betrogen hat (Hos 12,8).

Von der Ehrlichkeit im geschäftlichen Leben sind auch die Fürsten nicht ausgeschlossen. Ez 45,10 ordnet auch für sie den Umgang mit rechten Maßen und Gewichten an. Wenn der vorangehende Vers auf die fürstliche Handelspraxis bezogen werden kann, haben sich die Reichsten Israels lange Zeit nicht danach gerichtet. Ihnen lag mehr am Gewinn als an brüderlicher Mitmenschlichkeit. Kraus¹⁾ weist auf Dt 17,17, das auch den König unter das Gesetz gegen die Habgier stellt. Obwohl ihm nach 1. Sam 8,10f einige Privilegien in bezug auf die Größe seines Eigentums zugestanden werden, ist er Jahwe gegenüber Rechenschaft schuldig und darf sich nicht betrügerisch bereichern.

Auch im AO versuchte man, den Handel durch gleichbleibende Maße und Gewichte unter Kontrolle zu bringen. Urukagina von Lagasch führte schon feste Maße und Gewichte ein.²⁾ CH § P verbietet nach Driver-Miles³⁾ zweierlei Gewichte für den Kaufmann. In Form und Inhalt den biblischen Festimmungen am nächsten stehen die Sprüche Amen-em-opes.⁴⁾ Es wird darin sowohl vor falscher Waage (XVII, 18) als auch vor falschem Maß (XVIII, 21) gewarnt, weil das in den Augen des Re ein Greuel ist (XIX, 1). Ebenfalls auf einen Gott (Toth) wird die Einsetzung von Maßen und Gewichten zurückgeführt (XVIII, 2,3). Dennoch läßt sich nach Richter⁵⁾ eine direkte Entlehnung der Proverbien aus der ägyptischen Literatur nicht nachweisen.

1) Kraus, Eigentum Dtn, S. 110.

2) Vgl. Klíma, Neuentdeckte Gesetzesfragmente Ur-Nammu, S. 446.

3) Driver-Miles, Babylonian Laws, S. 180-184.

4) Vgl. Lehmann, Textbuch, S. 54; Bruppacher, Armut, S. 9 Anm 1; Richter, Recht und Ethos, S. 158f.

5) Richter, a.a.O., S. 161.

Einzigartig und für den Glauben Israels typisch ist Dt 25,13-16, wo das Verbot mit dem nachalah-Gedanken verbunden ist. Aus ihm ergibt sich folgerichtig, daß niemand den anderen beim Kauf übervorteilen soll, da er nicht seine eigenen Güter, sondern die ihm von Jahwe geschenkten veräußert. Durch Geschenke Profit zu machen, muß dem geschärften israelitischen Gewissen widerstreben.

Nicht vom Eigentumsgedanken ist der Protest der Propheten gegen die Übervorteilung der Armen von den reichen Kaufleuten getragen; sie stützen ihr Urteil auf den Gleichheitsgedanken aller Israeliten. Dieser allerdings läßt sich aus den ursprünglichen Grundbesitzverhältnissen ableiten, wo es keine Unterschiede, nicht reich noch arm gab. So läßt sich abschließend sagen: Die Pflicht der Kaufleute zur Ehrlichkeit beim Geschäftsabschluß mit ärmeren Bevölkerungsschichten ist in Israel nicht nur ein sozial-karitativer Appell. Diese Pflicht ergibt sich aus dem Glauben an Jahwes Obereigentümerschaft und die daraus folgende Abhängigkeit der Israeliten von seiner gnädigen Zuwendung.

D. ABSCHLIESSENDE VERGLEICH

I. Die theologischen Begründungen der israelitischen Gebote

Bei der Gegenüberstellung von ao und israelitischen Anordnungen über den Erwerb und den Schutz des Eigentums sowie den Geboten, die einem Eigentümer besondere Pflichten auferlegen, hat sich immer wieder gezeigt, daß israelitisches Rechtsdenken stark religiös geprägt ist. Häufig gehen die israelitischen Gebote über die vergleichbaren ao Gesetze hinaus, weil diese auf jegliche Begründung verzichten.

So gründet sich der israelitische Brauch, bei Eroberungen Jahwe einen Teil oder die gesamte Beute als Opfer darzubringen,¹⁾ auf den Glauben an Jahwes Hauptanteil an dem errungenen Sieg. Die Niederlage der Feinde wird nicht aus der militärischen Überlegenheit der israelitischen Truppen, sondern durch Jahwes Willen erklärt. Die Einsicht in die Abhängigkeit von einer überirdischen Macht verhalf Israel zu dem schöpferischen Akt, die auch für Mari und Moab bezeugte Bannpraxis mit eigener Sinngebung durchführen zu können. Das israelitische Banngebot drückt nicht mehr die Rachsucht der Sieger aus; theologisch begründet, als ein von Jahwe selbst gefordertes Opfer (1. Sam 15,3), hebt es eine kriegerische Eroberung über die Rechtssphäre des Erwerbs von Eigentumstiteln in eine religiöse hinaus.

Die Forderung nach pünktlicher Lohnzahlung (Dt 24,15) wird mit dem Hinweis unterstrichen, Jahwe höre die Anklage des zu Unrecht Behandelten.²⁾ Eine Folgebestimmung für Zuwiderhandlung erwähnt diese Mahnung nicht. Die Lohnlisten des CH³⁾ nennen überhaupt keine Folge bei Unter- oder Nichtbezahlung.

Zu den ao Gesetzen ohne Begründung gehören auch CE § 38 und CE § 39.⁴⁾ Da der in ihnen gesetzlich verankerte Rückkauf von Grundeigentum nicht begründet wird, hat die Forschung⁵⁾ ihn als Überrest aus dem Kollektiv-

1) Vgl. S. 16-20 dieser Arbeit.

2) Vgl. S. 26 dieser Arbeit.

3) CH §§ 239, 257, 258, 261, 271, 273, 274, vgl. CE § 3 - § 11.

4) Vgl. S. 70-73 dieser Arbeit.

5) Z.B. Petschow, Zur Systematik, S. 139, Anm. 1; für Mari, Boyer, ARM VIII, S. 186.

bzw. dem Familieneigentum an Grund und Boden gedeutet. Das israelitische geullah-Gesetz dagegen wird Lv 25,23f theologisch erklärt. Denn Grund und Boden gehört Jahwe; die Israeliten sind nur Lehenherrn, Verwalter seines Eigentums. Auch durch Kauf erlangen sie deshalb nie Volleigentum an Land. Der Gehorsam gegen das Verbot der endgültigen Veräußerung von Grundbesitz soll nicht allein mittels Autorität erzwungen sein; Jahwe wünscht vielmehr die innerliche Übereinstimmung des Menschen zu seinen Geboten. Deshalb werden sie begründet.¹⁾ Weil die auf dem Jahweglauben beruhende Explikation des Rück- bzw. Vorkaufsrechtes im Leben des Israeliten über den profanrechtlichen Raum hinaus an Bedeutung gewinnt, ist es unmöglich, zwischen staatsbürgerlichem und religiösem Gehorsam zu unterscheiden. Wer Vor- und Rückkaufsrecht im praktischen Leben beachtet, ist in Israel als Jahweverehrer ausgewiesen, da er durch sein Handeln die Bejahung zur theologischen Begründung des Gebotes kundtut.²⁾

Auch wo ao Gesetze die Androhung einer genau bestimmten Strafe als Folge des Vergehens nennen, weisen israelitische Gebote statt dessen theologische Begründungen auf. Der in MAG B § 8 und § 9³⁾ angedrohten Strafe (Rückerstattung, Prügelstrafe und Verstümmelung bzw. Geldbuße) für Grenzverrückung an fremdem Grundeigentum entspricht auf israelitischer Seite u.a. das Verbot Prov 23,10. Statt mit einer Strafe endet das Verbot, die Grenze der Witwe zu verrücken, mit der Erinnerung an Jahwes Schutz für diese Personen (V 11). Er selber wird Anklage gegen den Grenzfrevler erheben. Es wird göttlicher Rechtsbeistand für sozial schwache Personenkreise (Witwe und Waise) garantiert. Weil Jahwe auch⁴⁾ der Eigentümer ist, übernimmt er die Anklage als eigentlich Geschädigter. Derartige Begründungen erfolgen "mit der offenbaren Absicht, die Verbote oder Gebote dem Menschen in irgendeiner Weise begreiflich zu machen oder sie doch wenigstens in einen für ihn sinnvollen Zusammenhang einzuordnen."⁵⁾ An sich hat es ein Jahwegebot nicht nötig, so detailliert begründet zu werden. Die göttliche Autorität hinter ihm kann ungefragt Gehorsam fordern, aber Glaube und Verstehen sollen sich in

1) Vgl. von Rad, Theologie I, S. 211; "Es ist mündiger Gehorsam, den Jahwe fordert."

2) Vgl. L'Hour, Ethik, S. 46: Gott anerkennen heißt, ihn im praktischen Leben ... zu bejahen.

3) Vgl. S. 123f dieser Arbeit.

4) Ein anderer Grund ist Jahwes prinzipielles Eintreten für die Unterprivilegierte.

5) Von Rad, Theologie I, S. 211.

Israel nicht ausschließen.

Ein unterschiedliches Strafmaß folgt im AO und ⁱⁿ Israel bei der Tötung eines Freien oder eines Sklaven durch ein stößiges Rind.¹⁾ Neben der auch in den ao Gesetzen (CE § 55 § 57 CH § 250 § 252) geforderten Geldentschädigung steht in Israel die Steinigung des Rindes. Ex 21, 28.32 liefert zwar nicht die theologische Begründung, aber die Steinigung muß im Zusammenhang mit Gn 9,5f gesehen werden. Dort wird das Verbot, Menschenblut zu vergießen - und juristisch liegt nach Ex 21, 28-32 der Tatbestand des Totschlags durch ein Rind vor - mit der göttlichen Ebenbildlichkeit des Menschen begründet. Vom Schöpfungsglauben her wollen die Gesetze Ex 21, 28.32 verstanden sein. So ist die Sanktion für ein stößiges Rind, die sachlich in Gn 9, 5f erklärt wird, letztlich ein Aspekt des Jahweglaubens, des Glaubens an seine Schöpfung.

Die Durchführung des israelitischen Pfandrechtes wird von Jahwe selbst überwacht, denn er ist gnädig (Ex 22,26). Die allabendliche Rückgabe eines zum Pfand genommenen Mantels an den Eigentümer, damit er sich zur Nacht zudecken kann, ist ein Akt der Karität, der auf bestimmte Rechte zugunsten Bedürftiger verzichtet. Menschliches ethisches Handeln, das Gnade vor Recht ergehen läßt, hat sein Vorbild in Jahwes gnädigem Handeln an seinem Volk. Wie oft hatte es Israel im Laufe seiner Geschichte erleben können, daß sich Jahwe wieder seinem Volk zuwandte, nachdem es sich selber von Gott entfernt hatte!²⁾ Jahwes vorbildliches Handeln zeigt in dem Pfandgebot die Richtung an, wie Israeliten untereinander und miteinander leben sollen. Imitation des göttlichen Vorbildes begründet hier rechtliche Verhaltensweisen.³⁾

Auch im Sklavenrecht hat die eigene israelitische Erfahrung in der Geschichte eine theologische Begründung hervorgebracht. Die auch in CH § 117 geforderte Begrenzung der Schuldklaverei wird den Israeliten in Dt 15,15 und Lv 25,43 mit der Erinnerung an ihr eigenes Sklavendasein in Ägypten einsichtig gemacht.⁴⁾ Die Israeliten haben selbst

1) Vgl. S. 174-177 dieser Arbeit.

2) Es sei nur an Jahwes "inkonsequentes" Verhalten in der Schöpfungsgeschichte erinnert: Gn 2,16 gegen Gn 3,14ff, in der Sintflutgeschichte Gn 6,5 und Gn 8,21, an den zweiten Bundesschluß Ex 34, das Schema von Abfall und Errettung in Ri 2,6ff.

3) Ähnlich Celin, Morale, S. 67; Jacob, Base, S. 50.

4) Vgl. Daube, Rechtsgedanken, S. 35; von Rad, Theologie I, S. 211, nennt sie "heilsgeschichtliche" Begründungen.

die Härte und Grausamkeit des Sklavendienstes erfahren müssen und ihre Befreiung aus dieser menschlichen Abhängigkeit dankbar erlebt (z.B. Ex 15). Deshalb mahnen israelitische Gesetzesbegründungen, die eigene Vergangenheit nicht zu vergessen. Sie rufen den Israeliten Jahwes Heilstat so lebhaft ins Gedächtnis, daß sie einsehen, daß ihr Eigentumsrecht in diesem Punkt eingeschränkt werden muß, weil längere Sklaverei - wie sie Israeliten erlitten - unvereinbar mit der Achtung vor dem Menschen ist. Auch hier erstreben die Gesetze einen mündigen Gehorsam.

Die Besinnung auf die Sklavenschaft in Ägypten liefert ebenfalls die Begründung zu der in keiner ao Rechtssammlung aufgenommenen Untersagung der Nachlese im Weinberg. Den Weisheitssprüchen Amenem-opes 28 zufolge wird zwar der Witwe ebenfalls das Recht auf Ährenlese zugestanden, einen erklärenden Hinweis für diese soziale Maßnahme sucht man aber vergeblich. Israel jedoch kennt das Leben der Unterprivilegierten und kann daher mit den personae miserae seiner Gesellschaft, dem ger, der Witwe und Waise fühlen. Die Grundlage für das Verhalten bietet wieder die geschichtliche Erfahrung, in der Jahwes Hilfe als nachahmenswert erachtet wurde.

Ebenfalls religiös motiviert ist die bisher einmalig in der Welt des AO auftretende Institution des regelmäßig wiederkehrenden totalen Schulderrlasses (Dt 15,1-11)¹⁾ in Israel. Der Verzicht auf das Einziehen von Darlehen und die Abwehr gegen den Zugriff auf die Person des Schuldners wird Dt 15,2 begründet: כי קרא ייחוס ליה. Obwohl formal eine Begründung vorliegt, handelt es sich hierbei doch nicht wie bei den vorangegangenen um einen erklärenden Zusatz oder eine Begründung im eigentlichen Sinne. Dennoch drücken diese "theologischen Tautologien"²⁾ mehr aus als die Notwendigkeit, das Gebot zu befolgen, weil es ein Jahwegebot ist. Die Begründung weist erklärend über sich hinaus. Eine Schemitta für Jahwe übersteigt den allgemein sozial-ethischen Rahmen, weil ein Gläubiger durch den Vollzug des Schulderrlasses Jahwes Willen folgt. Keine volkswirtschaftlichen Überlegungen beschränken das Anwachsen der Schuldverhältnisse, wie bei den

1) Vgl. S. 213-222 dieser Arbeit.

2) Vgl. von Rad, Theologie I, S. 210.

mīšarum-Akten der babylonischen Könige, sondern das Wissen um die von Jahwe in Israel geforderte Sozialordnung, nämlich der Gleichheit und Freiheit der Israeliten. An dieses Wissen appelliert die tautologisch klingende Begründung für den Schulderlaß, so daß der Israelit, der Jahwes Willen kennt, den Sinn des geforderten Schulderlasses begreift.

Es gibt also israelitische Gebote das Eigentum betreffend, die in ihrer Begründung eindeutig Recht und Jahwereligion miteinander verbinden. Es ist deshalb immer wieder darauf hingewiesen worden, wie Recht und Religion nach dem Zeugnis des AT ineinander übergehen, ¹⁾ weil die Befolgung rechtlicher Satzungen zugleich der Gehorsam gegen den göttlichen Willen ist. Die Praktizierung des Rechts ist ein Teil der Religion, somit legitime Gottesverehrung (Hi 6,6-8).

Wenn auch nicht alle Gebote, die bei der Bearbeitung des Privateigentums in Israel behandelt wurden, expressis verbis theologisch begründet sind, so zeigt doch ein weiterer Teil der Gebote seinen den Inhalt erhellenden Zusammenhang mit der Jahwereligion durch die literarische Stellung an. Den zahlreichen Diebstahlsverboten in HG und MAG setzt das israelitische Recht neben dem Verbot des Menschen- und Viehdiebstahls, der gesondert behandelt wird, ein allumfassendes Diebstahlsverbot entgegen, das in seiner jetzigen Form weder Objekt noch Strafe nennt (Ex 20,15 par Dt 5,19 vgl. Lv 19,11).²⁾ Alle drei Verbote entstammen einer als Jahwerede stilisierten Aufzählung von Verhaltensnormen für die Gemeinschaft. Die sprachliche Einkleidung zeigt die zweiseitige Interpretation des Diebstahls in Israel. Das Vergreifen am Eigentum des Nächsten wendet sich sowohl gegen den Volksgenossen als auch gegen Jahwe, der das Diebstahlsverbot erlassen hat. Als Gottes Worte formulierte Gesetze sind als Hinweis darauf zu verstehen, wie Jahwes Volk leben soll. Aus der Befolgung dieser Gesetze ergibt sich einerseits die Gemeinschaft der Israeliten untereinander, anderer-

1) Vgl. Horst, Recht und Religion, GR, S.266f; Aubert, Code hittite, S. 369; Duhn, Theologie, S. 243; Polkestein, S. 57; Cohnen, Werttafeln, S. 77 u.v.a.

2) Vgl. S. 153-157 dieser Arbeit.

seits die Gemeinschaft des Volkes mit seinem Gott. Wer den göttlichen Willen verachtet, sich am Eigentum seines Nächsten vergreift, fällt aus der Gottes- und Menschengemeinschaft heraus.¹⁾ Das ist Strafe genug! Durch den religiösen Hintergrund des Diebstahlverbotes wird verständlich, weshalb auf eine Strafangabe wie in den 40 Gesetzen verzichtet werden kann. Ein gestörtes Gottesverhältnis kann nicht durch die Zahlung einer Bußgeldsumme behoben werden.

Das trifft auch für die Verbote der Grenzverrückung zu.²⁾ Dt 19,14 steht innerhalb einer Jahwe-Rede und Dt 27,17 in einer Fluchreihe. Im Fluch wird der Ausschluß aus der Gemeinschaft als Folge der Nichtbeachtung der göttlichen Willenskundgebung ausgesprochen. Mit Geld-, Prügel- und Verstümmelungsstrafe dagegen bestrafen MAG B § 8 und § 9 die Verrückung der Grenze des Nächsten. Die Stellung der israelitischen Verbote erklärt sogleich den Inhalt des Verbotes und das Fehlen einer Sanktion. Grenzverrückung bedeutet in Israel mehr als ^{ein} Vermögensdelikt, sie zählt zu den Sakrilegen. Wer die Grenze seines Nächsten mißachtet, setzt sich über die gottgewollten Ordnungen hinweg und verkennt das Jahwe-Bodenrecht, das sich im kleinbäuerlichen Erbbesitz von Grund und Boden konkretisiert. Die Androhung eines detaillierten Strafmaßes unterbleibt, weil die religiöse Verbindung des Verbotes einschränkend wirkt, so daß alle Machenschaften, die zur Veränderung der nachala führen (z. B. das Bauernlegen) inbegriffen sind.

Durch die Betrachtung des Rahmens der Gebots- und Verbotssammlungen läßt sich sogar eine Verknüpfung von Recht und Religion für die Gesetze in Israel zeigen, die wie altorientalische eine juristische Straffolge formulieren, wie sie im BB am besten als corpus zu finden sind. Wenn man die Gesetze Ex 21, 2-22, 16 für sich betrachtet, urteilt Alt³⁾ richtig, daß hier keine Jahwegebundenheit, weder in noch zwischen den Zeilen vorfindet. Dennoch sind diese Gesetze nicht mehr schlechthin neutral (Steinigung des Rindes Ex 21,28ff). Zum einen wird an einigen Stellen von den "Göttern" oder "der Gottheit" gesprochen

1) Vgl. Würthwein, Sinn des Gesetzes, S. 266.

2) Vgl. S. 121-129 dieser Arbeit.

3) Alt, Ursprünge, S. 294.

(Ex 21,6.13 22,7f), zum anderen sind die Gesetze in kultische Vorschriften der Jahwereligioneingebettet. Den kasuistischen Rechtssatzungen ist zu Beginn des BB das Altar- und Opfergesetz (Ex 20, 22-26) vorangestellt, und ein Kalender mit den wichtigsten Festen der Jahwereligion schließt die Gesetzessammlung in ihrer heutigen literarischen Gestalt ab. Daß die Zusammenstellung nicht zufällig erfolgte, beweist der Aufbau des dtn Gesetzes, das ebenfalls durch die Anordnung über die Gottesdienststätte - jetzt der einzigen in Jerusalem - in Kp 12, 1-28 eingeleitet und mit dem Fest der Darbringung der Erstlinge und des Zehnten am Zentralheiligtum beschlossen wird (Dt 26). Auch das Heiligkeitgesetz wird durch die kultischen Vorschriften über Schlachten und Opfer (Lv 17) sowie Götzenverehrung und Sabbatruhe (Lv 26,1f) eingerahmt.

Was aber die kasuistischen Gesetze des BB sowohl wie den zweiten Teil des Dekalogs zu ausgesprochenen Jahwe-Rechtsordnungen werden läßt, ist die Eingliederung dieser Rechtssammlungen in die Sinaiperikope.¹⁾ Nach Ex 19 spricht Jahwe selber als Urheber allen Rechtes die Gesetze zu seinem Volk. Er ist der Autor des israelitischen Rechtes. In den verkündeten Normen drückt sich der göttliche Wille aus. Was das AT an Recht überliefert, ist daher nicht das Produkt einer Gesellschaft, die zu einer Zeit ihrer Geschichte theokratisch orientiert war, sondern die Manifestation des Jahwe-Willens.²⁾ Obwohl Jahwe durch den Mittler Mose zu den Israeliten redet, bleibt doch das Recht göttliches Recht. Mose schreibt nur im Diktat ohne eigene Stellungnahme die Satzungen auf. Jahwe bleibt damit die einzige und alleinige Quelle des Rechtes. Daß die Gesetze göttlicher Ausspruch sein sollen, zeigt sich in der Formulierung der 1. Person Singular. Das Ich Jahwes gebietet selbst.³⁾

Ist Jahwe der ausschließliche Urheber israelitischer Gesetze, wacht er natürlich über ihre Beachtung. Damit scheitert die Unterscheidung zwischen Sünde als Übertretung eines göttlichen Gebotes und Verbrechen

1) Vgl. Von Rad, Theologie I, S. 200-203.

2) Cardascia, Institutions, S. 96; Sternberg, S. 11; Cohnen, S. 77.

3) Ex 20,2 und die dtn Stellen: "meine Gesetze".

in der Bedeutung von Mißachtung staatlicher Gesetze. Jedes Verbrechen ist Sünde, weil die Übertretung nicht mehr als private Interessenverletzung angesehen werden kann.¹⁾ Auch bei den Gesetzen, die bis in ihre Formulierung hinein eine Parallele zu den 20 Gesetzen aufweisen, ließ sich in ihrem heutigen Kontext eine Verbindung zwischen Recht und Jahwereligion aufzeigen.

Wenn Epilog und Prolog einer Gesetzessammlung als theologische Begründung der Gebote und damit als Handlungsmotivation interpretiert werden, muß gefragt werden, ob nicht für die 20 Codices dieselbe Verbindung von Recht und Religion zutrifft. Daß der CH in seinem Gesetzesteil nicht ganz frei von Religion ist, weil er den Schutz des Tempelvermögens, Orakel und Eid vor Gott aufgenommen hat, wurde schon gesagt.²⁾ Darüber hinaus ist aber im Prolog und Epilog des CH überliefert, wie dieser Herrscher seine Reformen vom göttlichen Willen her verstanden hat. Hammurapi nennt sich šar mēšarim. Einen eigenen Ausdruck für Gesetz kennt das Babylonische nicht.³⁾ Die Wurzel "isr" drückt primär das Resultat aus, was durch den Ausgleich von Ungleichheiten erreicht wird, also "gleichmachen" auch in dem Sinne "weder nach rechts noch nach links abkommen", d.h. gerade sein.⁴⁾ Wenn sich nun Hammurapi diesen Titel zulegt, weist er auf seine gesetzgeberische Funktion hin, mit deren Hilfe er die sozialen Ungleichheiten im Volke aufheben möchte, wie der Hinweis auf seinen Schutz für den Bedrückten (ḫablu) zeigt. Er will die auf den rechten geraden Weg zurückführen, die sich davon entfernt hatten.

Wie versteht Hammurapi selbst die legislative Aufgabe? Ist er nur Mittler wie Nese? Nešaru steht neben kittu. Obwohl kittu einen Gegensatz zu mešaru meint, ergänzen sich beide. Nach von Soden⁵⁾ drücken sie zusammen die ideale irdisch-sittliche Ordnung aus. Kittu bezeichnet

1) Vgl. Hempel, S. 384.

2) Vgl. S. 150 dieser Arbeit.

3) Vgl. Landsberger, Termini, S. 222.

4) Van Proosdij, šar mēšarim, S. 32.

5) Von Soden, Religion und Sittlichkeit, S. 150.

dabei das feste Recht, welches unumstürzlich und dauerhaft als Grund-feste der babylonischen Gesellschaft angesehen werden muß, während mešaru das dynamische Moment ist, mit dem der einzelne Gesetzgeber wieder die Abweichungen zur Grundlage kittu korrigieren kann. Ist nun zwar mešaru das persönliche Werk Hammurapis, sind die Gesetze menschliche Geistprodukte, ermöglicht aber erst das göttliche Geschenk der kinatu diese Leistung. Letztlich kann auch ein babylonischer König nicht Autor von Rechtssatzungen sein, wenn er nicht die Richtschnur, das ewige Recht, von den Göttern erhielt. So läßt sich im Epilog XXV b 95-98 verstehen: "Hammurapi, der gesetzgebende König, dem Šamaš kinatu schenkte, bin ich."¹⁾ Das bedeutet, daß die einzelnen Gesetze, die 232 überlieferten Paragraphen des CH, nicht vom Sonnengott dem Hammurapi übereignet wurden, wie Mose genau formulierte Gebote und Verbote von Jahwe direkt diktiert erhielt, sondern das Geschenk des Šamaš, kittum, befähigt zur eigenständigen Formulierung von Einzelbestimmungen, die in Übereinstimmung mit diesem Ordnungsprinzip stehen.²⁾

Göttliche Gesetze als überirdische Willenskundgebung existieren demnach nicht im babylonischen Raum. Deshalb ist es nicht verwunderlich, daß in dem hammurapischen Gesetzeswerk nirgends die Gottheit in der ersten Person redet. Dies wird um so einleuchtender, wenn man weiß, daß auch Šamaš nicht der Autor der kinatu ist. Er hat sie von einer höheren Instanz erhalten, wie Hammurapi sie von ihm erhielt mit der Aufgabe, über sie zu wachen.³⁾ Kittum als die letzte Quelle des babylonischen Rechtes hat damit weder göttlichen noch menschlichen Ursprung. Unabhängig kommt es aus einer Sphäre, die über beiden steht.

In diesem Sinne muß auch das Relief am Kopfe der Stele des CH interpretiert werden. Auf den ersten Flock erscheint hier Šamaš, als würde er dem vor ihm knienden König Gesetze direkt überreichen, aber Šamaš

1) AOT, S. 408.

2) Cazelles, Études, S. 186, unterscheidet deshalb zwischen "justice" (kinatin) und "lois".

3) Dossin, S. 4, Linie 1-6, Übersetzung, S. 12: "À Šamaš, roi du ciel et de la terre, le "juge" des dieux et des hommes, dont le lot est l'équité et à qui les lois ont été offertes en don ..."

händigt nicht Gesetzestafeln, sondern einen Stab und einen Ring dem Hammurapi aus. Damit überträgt er ihm symbolisch seine Autorität und Verantwortung.¹⁾ Aus diesem Bewußtsein heraus verstehen sich die Lobeshymnen Hammurapis auf sein eigenes Werk, in denen er sich unmißverständlich zur Urheberschaft seiner Gesetze bekennt.²⁾ Trotz der anfänglichen Übertragung der kinatu findet sich sonst keine engere Verbindung zwischen Recht und Gottheit. In dem Gesetzesteil sind bis auf drei Ausnahmen ausschließlich weltliche, d. h. ökonomische Interessen kodifiziert. Außer im Prolog und Epilog des CH zeigt sich keine religiöse Bindung des Rechts. Während im BB nach Landsberger³⁾ kīsu (Moralregeln, Regeln für soziales Verhalten: Ex 22, 19-23, 12), dinu (Gesetz: Ex 21, 2-22, 18) und parṣu (religiöse Ordnung: Ex 23, 13) vermischt sind, trennt der CH strikt zwischen säkularen und religiösen Gesetzen, indem er nur eine Gruppe aufnimmt.

Im Epilog fordert Hammurapi den Segen für alle seine Nachfolger, die sein Gesetzeswerk achten und Fluch jedem, der seine Worte verdreht und die Darstellungen verändert (XXVI b 18ff). Das Urteil sollen die Götter vollstrecken. Der Reihe nach zählt Hammurapi sie mit ihren Aufgaben auf. Wacht hier nicht auch die Gottheit selber über die Durchführung der Gesetze? Läßt sich aufgrund der angedrohten göttlichen Strafe das Vergehen gegen eines der hammurapischen Gesetze auch als Sünde deuten? Dann wäre eine ähnliche Beziehung zwischen Recht und Religion wie in Israel durch den CH für den mesopotamischen Raum bezeugt. Wendungen wie XXV b 48-58 verraten aber den eigentlichen Sinn des Bittgebetes an die Götter. Es geht um das Königreich Hammurapis

1) Vgl. Paul, *Studies*, S. 7.

2) AOT, S. 407: XXIV 1.2 "Rechtssatzungen, die Hammurapi ... festgesetzt hat,"

XXIV b 74-75 "meine kostbaren Worte auf meine Tafel geschrieben. 81 "meine Worte sind erlesen."

XXV b 12f "meine kostbaren Worte."

S. 408: XXV b 64ff "möge die Worte der Gesetzgebung, die ich auf meine Tafel geschrieben habe."

78ff "soll er auf die Worte, die ich auf die Tafel geschrieben habe."

99 "meine Worte sind erlesen."

XXVI b 3f. 19f "meine Worte, die ich auf meine Tafel geschrieben habe."

3) Landsberger, *Termini*, S. 222.

selber. Sollte ihm eine Gefahr drohen, so erwartet er von Anu, der ihn zur Regierung berufen hat, und Enlil, der das Geschick der Menschen bestimmt, Schutz. Die Götter werden von Hammurapi zur Überwachung seines Gesetzeswerkes angerufen, nicht etwa, daß sie es a priori bewachten. Vielmehr ist Hammurapi um sein eigenes Wohlergehen und die Gunst der Götter besorgt. Deshalb rühmt er sich seines so weisen und gerechten Gesetzescorpus, damit die Götter bemerken, wie recht sie daran taten, ihn zum König zu erwählen. Er hat gewußt, was er mit der von Šamaš ihm geschenkten kittu verantwortungsvoll anfangen mußte. Jetzt ist es daher an den Göttern, ihn wohlwollend zu beachten.¹⁾

Prolog und Epilog des CH lassen sich demnach nicht dahin deuten, daß die 282 Gesetze göttlichen Ursprungs sein sollen und unter dem Schutz einer oder mehrerer Gottheiten stehen, die über die Einhaltung wachen. Gesetzesteil und hymnischer Rahmen sollen den Titel šar mešarim rechtfertigen. Beim CH handelt es sich um eine königliche Verfügung, die vor dem Volk, den Nachfolgern und vor allen Dingen den Göttern apologetisch zur Sprache bringt, daß Hammurapis Königtum berechtigt war.²⁾

Hammurapi schafft eigene Gesetze und fordert deshalb den Schutz der Götter für sein Reich. Das israelitische Rechtsverständnis geht den umgekehrten Weg: Das Wohlergehen des Volkes wird bei der Einhaltung von Jahwes Ge- und Verboten garantiert.

Mit seinem Gesetzescorpus schließt sich Hammurapi einer literarischen Gattung an. Schon Urukagina von Lagasch hat eine ähnliche Auffassung von den Aufgaben des Königs und leitet seine Reform, d. h. die Beendigung der Ausbeutung des Volkes durch die Priester und Palastbeamten, vom Willen des Gottes Ningirsu ab.³⁾ Das ist wiederum in dem Sinne zu verstehen, daß Urukagina göttliches Wohlgefallen erlangen möchte,

1) Paul, *Studies*, S. 23.

2) Vgl. Finkelstein, *Ammisaduqa's Edikt*, S. 103.

3) Urukagina VIII, 7-23, Thureau-Dangin, S. 52; vgl. auch Klíma, *Urukagina*, S. 71.

genauso wie sein Nachfolger Gudea von Lagasch¹⁾ und Ur-Nammu von Ur.²⁾ Von diesen Zeugnissen ist aber der Prolog und Epilog im Gegensatz zum CH nur sehr fragmentarisch überliefert. Das gilt auch für die späteren Codices CE³⁾ und CL⁴⁾. Aber sowohl Lipit-Ishtar als auch der Autor⁵⁾ der Gesetze von Ešnunna beabsichtigen, in ihren Vor- und Nachreden zum Gesetzesteil wie Hammurapi mit ihrer gesetzgeberischen Funktion die Aufmerksamkeit der Götter auf sich zu lenken, damit ihre Königswürde als zu Recht verliehen verstanden werden kann und der Schutz der Götter sich einstellt.⁶⁾

Einen göttlichen Ursprung der Gesetze will kein Epilog und kein Prolog der verschiedenen *ao* Codices aussprechen. Eine Verbindung zwischen Recht und Religion in Form von theologischen Begründungen der Gebote oder Vermischung von sozialen und religiösen Vorschriften in den Gesetzsammlungen ist nicht bekannt. Die Sammlungen, die ohne Prolog und Epilog überliefert sind (MAG, HG, NBG), trennen auch Sakral- und Profanrecht und lassen keinen Hinweis auf eventuelle göttliche Quellen der Einzelbestimmungen zu. So nimmt Israel eine Ausnahmestellung in der *ao* Welt ein mit seiner Auffassung von dem Jahwe-Ursprung allen Rechtes bis in die Einzelformulierungen. Diese Besonderheit hat zu den verschiedensten Begründungen der Normen geführt, wie die an geschichtliche Ereignisse erinnernden, die theologischen im engsten Sinne und die scheinbartautologischen. Es entstand in Israel die literarische Einzigartigkeit der Vermischung von profanen und religiösen Lebensregeln und die Fixierung des göttlichen Willens in der ersten Person Singular.

1) Thureau-Dangin, S. 167-150, bes. Zylinder B, S. 123-141.

2) Vgl. Szlechter, Le code Ur-Nammu, S. 169-173 Transkription und Übersetzung, S. 174 "commentaire juridique".

3) Szlechter, Les lois d'Ešnunna, 1956; Goetze, The Laws of Ešnunna, 1956; ANET, S. 161-163; Yaron, The Laws of Ešnunna, 1969.

4) ANET, S. 159-161.

5) Früher nahm man als Entstehungszeit des CE die Regierung des Bilalama von Ešnunna an (1930 v. Chr.) Neuerdings hat sich aber die Auffassung durchgesetzt, den CE fast bis ganz gleichzeitig mit dem CH zu datieren. Haase, Einführung, S. 22.

6) Zur Analyse im einzelnen der Prologe und Epiloge, vgl. Paul, Studies, S. 13-19.

II. Die Realität der Gebote

Die Begründungen der Gesetze bzw. Ge- und Verbote weisen den Weg zur Erschließung der Bedeutung der Rechtsnormen im Leben der Israeliten und der Glieder anderer so Staaten. Dem Keilschriftrecht völlig fremd ist die göttliche Urheberschaft der Gesetze wie sie in Israel vertreten wird. Dort formuliert der jeweilige König nach einer unpersönlichen und übergöttlichen Ordnung die Gesetze. Wenn sich ein König der Kinatu, die er für die Zeit seiner Regierung von einem Gott übertragen bekam, wert erweisen will, muß er für die Gerechtigkeit auf Erden sorgen. Er trägt dafür die Verantwortung den Göttern gegenüber. Zur Hilfe dienen ihm seine legislativen Bemühungen. Der Gehorsam der Menschen richtet sich daher gegen das königliche Gesetz, gegen den königlichen Willen.

Durch den Glauben an die göttliche Autorschaft allen israelitischen Rechtes nimmt Jahwe in Israel die Stelle ein, an der in Mesopotamien der König steht.¹⁾ Die Verantwortung für die Rechtspflege ist demnach in Israel nicht auf eine einzelne Person delegiert, sondern das ganze Volk muß auf Durchführung der von Jahwe geforderten Gerechtigkeit auf Erden achten. Jahwe wendet sich in seinen Ge- und Verboten an jeden einzelnen Israeliten und fordert ihn zum Gehorsam gegen ihn auf. Auch Gott nicht nur einem irdischen Herrscher, ist der Israelit Rechenschaft über sein Verhalten schuldig. Das führt zu einer Kontrolle aller Handlungen bis zu den Gedanken (Ex 20,17). Nicht nur jedes begangene Unrecht wird von Jahwe registriert, auch schon mit der Planung einer Zuwiderhandlung versündigt sich der Israelit, weil er darin den auf Gerechtigkeit und Liebe gerichteten Willen Jahwes mißachtet.

Jedes einzelne Glied der israelitischen Gesellschaft ist persönlich in gleichem Maße verantwortlich für die Einhaltung der Jahwe-

1) Eine Mittelstellung bekleidet der ägyptische Pharao, der vom Volk als Gott angesehen wurde und somit göttliche Gesetze erließ. Vgl. Pirenne, *Lois et les décrets royaux*, S. 2-31.

Gebote.¹⁾ Damit wird deutlich, daß Israel schon vor Jeremia und Ezechiel dem Individuum enorme Bedeutung beimaß. Das Gesetz kann man als einzelner übertreten und als einzelner von Jahwe dafür bestraft werden. Der Individualismus hat aber seine Grenzen, wo jedes Glied der Volksgemeinschaft nicht nur bedacht sein muß, sich selbst nicht gegen Jahwes Willen zu vergehen, sondern auch die Aufgabe hat, über die Einhaltung der Gebote durch die anderen zu wachen. Steht einerseits Jahwe als Gesetzgeber an der Stelle des mesopotamischen Königs, so trifft andererseits das ganze israelitische Volk die Pflicht, wie ein ao König für Durchführung und Befolgung des Gesetzes zu sorgen. Jeder Israelit fühlt sich wie ein Glied zu einem ganzen Körper gehörig (corporate personality) und achtet deshalb darauf, daß nicht nur er allein in Übereinstimmung zum göttlichen Willen handelt, sondern das ganze Volk sich nicht gegen Jahwes Satzungen vergeht.²⁾

Die Ambivalenz der geforderten Verantwortung tritt bei einigen Übertretungen der Jahwegesetze hervor. Enebruch, Mord und Diebstahl am Banngut ziehen die Bestrafung durch die Allgemeinheit nach sich. Diese drei besonderen Eigentumsdelikte zählen zu den Vergehen, die, obwohl von einzelnen begangen, Unheil über das ganze Volk bringen. Deshalb können sie nur gesühnt werden, wenn die Übeltäter aus der Gemeinschaft ausgeschlossen werden (Steinigung).

-
- 1) So auch Fraine, S. 330; vgl. Fohrer, Tradition und Interpretation, S. 26, über die Rechtshilfe für Witwen und Waisen im AT: "Neu und einzigartig aber ist ihre Interpretation der altorientalischen Sozialtradition: Sie beziehen sich nicht nur auf den König, sondern auf jeden einzelnen Israeliten und Menschen überhaupt und rücken sie eindringlich und nachdrücklich in den Mittelpunkt der Einzelforderungen, um auf diese Weise die liebende Grundhaltung der Menschen zu beschreiben. Diese Grundhaltung gilt allein und ausschließlich als das dem Willen Gottes und seinem Bunde mit Israel entsprechende Verhalten, neben dem der Kultus zurücktreten muß."
- 2) Vgl. Rowley, S. 509: "If the wellbeing of the individual lies in his harmony with the will of God, and if that well-being is bound up with the well-being of the society of which he forms a part, it is of importance to him that the whole society should be in harmony with the divine will."

Die Motive ethischen Handelns in Israel dürfen aber nun nicht als Angst vor dem Gericht der Volksgenossen oder vor göttlicher Strafe und Ungnade mißverstanden werden. Der Gehorsam entspringt freiwillig aus dankbarer Liebe als Antwort auf die von Jahwe angebotene Gottesgemeinschaft.¹⁾

Ist aber die Rede von einer praktischen Antwort nicht nur reine Theorie? Beeinflußten denn Aussagen, daß Jahwe die Herzen prüft²⁾ oder Begründungen der Gebote, nach denen alles Handeln von Jahwe gesehen wird³⁾, tatsächlich das praktische Tun des Israeliten? Klaffen nicht Anspruch und Durchführung der Gesetze weit auseinander? Bei den einzigartigen sozialen Bestimmungen im AT, wie der Jobeljahrgesetzgebung Lv 25, mußte jedenfalls festgestellt werden, daß sich kein Anhaltspunkt für die Durchführung finden ließ.⁴⁾ Auch die unentgeltliche Sklavenfreilassung nach sieben Jahren (Dt 15,12ff)⁵⁾ scheint in der Regel nicht beachtet worden zu sein. Im Gegenteil zeugt das AT von der Übertretung einzelner Gebote. Das Verbot der Grenzverrückung (Dt 19, 14 27,17) wird von israelitischen Königen mißachtet.⁶⁾ David macht sich des Ehebruchs schuldig (2. Sam 11). Die literarisch bezeugte totale Verantwortung des einzelnen Israeliten vor Jahwe in seinen Werken scheint sich nicht im Volksganzen als immerwährende Realität durchgesetzt zu haben. Die fehlenden Auswirkungen im praktischen Leben vieler ethischer Normen, die die Stellung des Israeliten zum Privateigentum betreffen, verleihen ihnen den Rang eines ideellen Wertes oder einer Richtschnur. Wenn auch die Idealforderungen nicht den sündlosen Menschen erzeugen, so sollten sie keinesfalls gering geachtet werden, denn sie beeinflussen das praktische Handeln mehr als die altorientalischen Gesetze.

1) Vgl. Würthwein, Sinn des Gesetzes, S. 266.

2) Prov 15,3.11 16,2 17,3 21,2.

3) Dt 24,13.15

4) Vgl. S. 192 dieser Arbeit.

5) Vgl. S. 205 dieser Arbeit.

6) Vgl. S. 125-129 dieser Arbeit.

Die *ao Codices* sind nichts weiter als Rechtsbücher ohne allgemein verpflichtenden Charakter. Der CH hat sich in den Urkunden zur Zeit der Regierung Hammurapis nicht niedergeschlagen. Leemans urteilt nach der Untersuchung der Diebstahlsverbote im CH und der sich aus den Dokumenten ergebenden Praxis im mesopotamischen Recht, "that the common law, as actually applied, differed, largely from the prescriptions in the Laws."¹⁾ Zum selben Ergebnis kommt Boyer²⁾ nach seiner Betrachtung der Paragraphen 7 und 12 des CH. Der CH ist nach allgemeiner Auffassung nicht das Ergebnis eines gesetzgeberischen Aktes, sondern ein literarisches Werk, in dem der König nach Finkelstein³⁾ apologetisch und testamentarisch seine Gerechtigkeit den Göttern kundtut, ohne daß die Gesetzeskonstruktionen den Sprung in das gelebte Leben geschafft hätten. Auch der MAG wird der gesetzliche Charakter bestritten. Koschaker⁴⁾ hält sie für die Privatarbeit eines Gelehrten. Seine Auffassung wird von vielen⁵⁾ geteilt. HG weist nach Korošec⁶⁾ mehr die Züge eines Rechtsbuches als die eines aktuellen Codexes auf.

Wenn sich auch Defizite aufzeigen lassen, die an einer Durchführung der Gesetze und Gebote über das Privateigentum zweifeln lassen, so ist es doch aufschlußreich, diese Aufrufe zum ethischen Handeln zu vergleichen. Man sollte eine Gesellschaft nicht allein nach ihrem wirklichen Verhalten beurteilen, sondern aufgrund ihrer Normen und Wertvorstellungen, die sie sich gibt und zu konkretisieren sich bemüht. Dies gilt besonders für antike Gesellschaftssysteme, von denen das Quellenmaterial immer nur Vermutungen an Hand zufälliger Beispiele über das tatsächliche soziale Verhalten zuläßt. Was verglichen werden kann, sind die *ao* Gesetze und Israels Rechtsbestimmungen als Ausdruck einer ethischen Grundüberzeugung. Die literarisch fixierten Normen geben Aufschluß über die geistige Haltung, die diese Wertmaßstäbe hervorgebracht hat.

-
- 1) Leemans, Theft and robbery, S. 666.
 - 2) Boyer, Articles 7 + 12, S. 157.
 - 3) Finkelstein, Ammišaduqa, S. 103.
 - 4) Koschaker, Keilschriftliche Rechtsurkunden, S. 2, Anm. 1.
 - 5) Vgl. Jacob, Altass. Gesetze, S. 321; Ring, Rechtsleben, S. 2ff; San Nicolò, Beiträge, S. 87; Pukko, Altass. und heth. Gesetze, S. 164ff.
 - 6) Korošec, Heth. Recht, S. 27; Beiträge, S. 157.

In der geistigen Haltung aber unterscheidet sich Israel wesentlich von dem übrigen AO durch die Auffassung von der totalen Verantwortung jedes einzelnen Israeliten vor Jahwe. Wenn nun angenommen werden darf, daß sich die schriftlichen Normen und die allgemeinen Leitbilder und Wertmaßstäbe wechselseitig beeinflussen, so muß den israelitischen Geboten doch wieder Realität zugestanden werden. Es ist die Jahwebezogenheit der rechtlich-sozialen Grundeinstellung in Israel, die sowohl Impuls zum ethischen Handeln als auch Überprüfung desselben ist. Diese in manchen Begründungen der Gebote ausgesprochene, sonst aber überall vorauszusetzende Partnerschaft zu Jahwe, dieses religiöse Ethos, gibt Israel eine Sonderstellung in der Welt des AO, die bis auf Ägypten keine Verbindung von Recht und Religion aufweist.

Überprüfen läßt sich die Realität der totalen Verantwortung an den alttestamentlichen Prophetenüberlieferungen. Die israelitischen Propheten treten als Repräsentanten und Verteidiger des Jahwerechtes auf. Sie behüten es davor, in die Fiktion abzugleiten. So rufen Elia (1. Kö 21), Jesaja (5,8) und Micha (2, 1-5) zur Beachtung von Jahwes Eigentumsrecht an Grund und Boden auf, damit die von ihm gewollten Ordnungen der gerechten, gleichmäßigen Verteilung des Grundbesitzes an die Israeliten nicht durch Machtansprüche einzelner aufgehoben werden.

In der Besonderheit des israelitischen Rechtes ist zugleich seine Durchführung angelegt. Jahwerecht kann nicht wie Staatsrecht im AO durch einen Regierungswechsel abgelöst werden, sondern hält sich durch die Geschichte hindurch und ruft immer wieder Männer auf den Plan, die Abweichungen der sozialen Wirklichkeit von der ideellen Richtschnur, dem Jahwewillen, anprangern. Somit verhelfen die Propheten dem Jahwerecht in Israel zur Realität.

III. Die Beschränkungen des Eigentumsrechtes in Israel.

Die enge Verbindung von Recht und Religion hat in Israel zu eigenständigen Auffassungen über das Privateigentum geführt. Wie im AO so gehört auch in Israel die Ehefrau nicht zum eigentlichen Privateigentum ihres Mannes.¹⁾ Zwar weist die Muntehe kaufähnliche Züge auf, weil die Tochter durch die Zahlung des Brautpreises aus der Herrschaftsgewalt ihres Vaters in die ihres Ehemannes übergeht, aber von einem Realkauf unterscheidet sich der Frauenkauf durch die Terminologie (קניין Ru 4,5 und קניין Gn 31, 15 können nicht als terminus technicus für "verheiraten" gedeutet werden), durch die vom Vater der Tochter gewährten Mitgift²⁾ und dem bei einem regelrechten Warenkauf unmöglichen "geistig-seelischen Verhältnis"³⁾ zwischen Käufer und Objekt. Nur unter formal-juristischen Gesichtspunkten läßt sich die ao Frau zu dem Privateigentum des Ehemannes rechnen. Darin gibt es keinen Unterschied zwischen Israels und dem ao Eherecht.

Jedoch bei der Beurteilung des Angriffs auf das - formal betrachtet - Eigentumsrecht des Mannes, dem Ehebruch,⁴⁾ hat Israel eigene Wege im Vergleich zum AO gefunden. Während CE § 28 CH § 129 MAG A § 15 HG II § 197f den Ehebruch zu den privatrechtlichen Delikten rechnen und dem geschädigten Eigentümer, d. h. dem Ehemann die strafrechtliche Verfolgung des Ehebrechers gestatten, beinhaltet nach israelitischem Rechtsdenken der Einbruch in eine Ehe die Mißachtung von Jahwes Willen. Ehebruch wird insofern religiös beurteilt, als in ihm sich gemeinschaftswidriges Verhalten kundtut. Friedliche Verbundenheit aller Israeliten untereinander und brüderliches Miteinander kennzeichnen die durch Jahwes eigenes Verhalten exemplarisch an seinem Volk für dessen Leben aufgestellte göttliche Grundnorm. Ehebruch wird in Israel qualitativ anders bewertet als im ao Recht. Daraus folgt die Bestrafung des Ehebrechers durch die Gemeinschaft. Wie bei anderen Sakrilegen wird der Täter durch Steinigung aus dem Volke ausgestoßen. Das Volks-ganze fühlt sich verantwortlich zur Aufrechterhaltung der von Jahwe

1) Vgl. S. 54-67 dieser Arbeit.

2) Vgl. S. 82-89 dieser Arbeit.

3) Plautz, S. 133.

4) Vgl. S. 147-151 dieser Arbeit.

gesetzten Ordnungen und beteiligt sich deshalb an der Bestrafung. Durch den Ehebruch ist die ganze Gemeinschaft bedroht. Er hindert sie an der Reinheit (Lv 18,25) und der Heiligkeit (Lv 20,7f).

In Israel und dem AO wird also die Frau formal-juristisch zum Privateigentum des Ehemannes wegen ihrer Eheschließung gerechnet. Der AO schützt in seinen Ehebruchsgesetzen daher den Mann vor dem Verlust seines Eigentums, indem - wie bei sonstigem Diebstahl - dem Dieb bzw. Ehebrecher Strafen angedroht werden, die der Geschädigte oder König über ihn verhängt. Ehebruch wird im gesamten AO in die Kategorie des Privatrechtes eingeordnet. In Israel dagegen wird der Ehebruch religiös bewertet. Aus der privaten Ebene wird er herausgehoben und zur Angelegenheit des ganzen Volkes gemacht. Ein Ehebrecher vergeht sich in Israel nicht nur am "Eigentum" seines Nächsten, sondern lehnt sich gegen Jahwes Willen auf,^{nach} dem das restliche Volk zu leben bemüht ist.

Wie die Frauen, so können auch die israelitischen Sklaven nicht wie sonstige Mobilien als Privateigentum ihres Herrn angesehen werden. Zwar konnte man auch in Israel für Geld Sklaven kaufen;¹⁾ sofern es sich nicht um Ausländer, sondern um Volksgenossen handelte, die sich infolge wirtschaftlicher Not verkaufen mußten oder von ihren Familienangehörigen der Schuldklaverei überlassen wurden, erlangte der Käufer aber kein Volleigentum an dem Sklaven. Während in Babylonien der Herr eines Sklaven bēlu heißt, wird der Herr eines Sklaven in Israel nie בעל, sondern immer nur אדון genannt. אדון kann aber nicht mit "Eigentümer" übersetzt werden.²⁾ Durch die Kaufpreiszahlung erhielt der Herr nur ein Recht auf die Ausnutzung der Arbeitskraft des Sklaven, und auch dieses Recht wurde im israelitischen Gesetz auf eine bestimmte Zeit begrenzt. Die Verfügungsgewalt über erworbene Sklaven durfte nach dem BB und Dtn nicht länger als sieben Jahre dauern, dem Heiligtumsgesetz nach, fünfzig Jahre nicht überschreiten. Der israelitische

1) Vgl. S. 43-54 dieser Arbeit.

2) Vgl. Plautz, S. 56-60; Jepsen, Untersuchungen, S. 25.

Herr hatte nach Ex 21,2 die Pflicht, nach sechs Jahren dem israelitischen Sklaven wieder volle Rechtssubjektivität zuzugestehen. Nach Dt 15,12ff gilt das eingeschränkte Eigentumsrecht des Käufers auch für die hebräische Sklavin.

Es muß eingeräumt werden, daß die unentgeltliche Sklavenfreilassung nach sechs Jahren in Israel nur als Ausnahme unter Zedekia (Jer 34, 8ff) durchgeführt wurde. Desgleichen erreichte der erneute Versuch von Lv 25,39-42, die Herrschaftsgewalt eines Sklavenkäufers zeitlich zu limitieren, keinerlei Auswirkung auf das alltägliche Leben. Dennoch bezeugen diese Bestimmungen die geistige Grundhaltung Israels. Lebens - lange Abhängigkeit eines Israeliten vom anderen ließ sich mit dem Respekt für den hebräischen Menschen nicht vereinbaren.

Tendenziell vertreten diese Haltung auch CH § 117, der die Freilassung von Schuldklaven sogar schon nach drei Jahren fordert, und die Bestimmung zum sumerischen Neujahrsfest, an dem es dem Sklaven gestattet ist, sich seinem Herrn gleichzustellen. Ein Unterschied besteht aber zwischen den ao und israelitischen Gesetzen, weil letztere nicht irgendeinem Humanitätsideal entsprangen, das ein gewisses Unbehagen über die herrschenden Klassenverhältnisse spürte, sondern durch die existentiellen Erfahrungen in der Geschichte begründet waren. Die Sklavenschaft in Ägypten und ihre Beendigung durch Jahwes Hilfe motivieren in eigener Weise die israelitischen Sklavenfreilassungsgebote (Dt 15,15). Es läßt sich daher vermuten, daß für den Gläubigen die Einschränkung seines Eigentumsrechtes an einem Volksgenossen praktizierte Pflicht war. Wenn nicht in der Freilassung, so wirkte sie doch wenigstens im Umgang mit ihm als menschlichem Geschöpf und nicht als rechtloser Sache. Diese Vermutung gewinnt durch sonstige alttestamentliche Anordnungen zur Behandlung von Sklaven¹⁾ an Wahrscheinlichkeit. Die Züchtigung ist stark eingeschränkt (Ex 21, 26f). Seit dtn Zeit dürfen alle Sklaven an der Sabbatruhe teilnehmen (Dt 5,14), und auch bei anderen religiösen Festen (Wochenfest Dt 16,11f; Laubhüttenfest Dt 12,12.17.18; Passah Ex 12,44) waren sie dabei.

1) Vgl. S. 212f dieser Arbeit.

Grundsätzlich verschieden zum AO wird die Aufnahme eines flüchtigen Sklaven in Israel bewertet.¹⁾ Zu CE § 50, Ur-Nammu § 28, CLI § 12f, HG-I § 22f, CH § 15- § 20, die dem Überbringer eines entlaufenen Sklaven an den Eigentümer Lohn versprechen und somit den Eigentümer und den Schutz seines mobilen Vermögens im Blick haben, fehlt eine entsprechende israelitische Satzung. Ausländische geflohene Sklaven sollen gerade nach Dt 23,16 aufgenommen werden. Darin drückt sich die Achtung vor der Entscheidung und dem Willen eines Individuums aus, das man nicht wie einen verlorenen Gegenstand dem Eigentümer gegen Finderlohn zurückbringen kann. Zu einer rechtlosen Sache, die unter Mißachtung der Person²⁾ ge- und verkauft wurde, sank der israelitische Sklave de jure nie herab.

Der Jahweglaube hat Israels Denken in Abgrenzung zum AO innerhalb des Ehe- und Sklavenrechtes geprägt, so daß israelitische Sklaven und Frauen nicht als Privateigentum im wahren Sinne bezeichnet werden können. Wo es um primäre und derivate Erwerbstitel geht, kommt es durch die Bindung des Rechtes an Jahwe zu genuin israelitischen Anschauungen. Ihr Kennzeichen ist die Einschränkung des Eigentumsrechtes. So sind dem in einer Schlacht siegreichen Israeliten Grenzen in der Verfügungsgewalt über die Beute auferlegt. Entweder wird alles (1. Sam 15,1.9) oder Teile (Jos 6,18 Dt 2,34ff 3,6f u.ö.) des Geplünderten Jahwe gebannt. Trotz aller militärischen Anstrengungen blieb dem Israeliten die Erlangung des Volleigentums an erobertem Land und mobiler Beute versagt, weil die Erfolge nicht eigener Tüchtigkeit, sondern Jahwes Willen zu verdanken waren. Ihm gebührt daher letztlich das Eigentumsrecht an den erbeuteten Sachen. In der israelitischen Bannpraxis drückt sich die Anerkennung von Jahwes Obereigentümerschaft aus. Diese ausschließliche religiöse Funktion ist dem AO unbekannt.

1) Vgl. S. 144-147 dieser Arbeit.

2) Vgl. die sumerischen Sklavenkaufverträge, die Sklaven ohne Nennung ihres Namens oder des Vaternamens aufzählen. Schorr, Nr. 84.82.79 u.ö. und S. 45 dieser Arbeit.

Von dem Glauben an Jahwe als den Eigentümer von Grund und Boden ist auch das israelitische Rück- und Vorkaufsrecht (Jer 32 Ru 4 Lv 25, 26f)¹⁾ zu verstehen. Die Beschränkung des beliebigen Verkaufs von Grundeigentum ist zwar auch in Babylonien bis zur Hammurapi-Dynastie (CE § 38f) und für Mari (ARM VIII, Nr. 2. 3. 13.18) bezeugt, aber sie stellt nur ein Relikt aus einer Epoche des Kollektiveigentums dar, welches zu einer bestimmten Zeit verschwindet (CH § 39 hebt CE § 38f auf). In Israel dagegen wird das Vor- und Rückkaufsrecht mit dem Ziel, das Familieneigentum zu erhalten, wie es noch Jer 32 und Ru 4 im Hintergrund stehen mag, nicht im Laufe der Geschichte abgeschafft. Das nachexilische Heiligkeitgesetz kodifiziert diesen familiären Brauch und legalisiert mit ihm die Ablehnung aller wirtschaftlichen Bodenordnungen, die Jahwes Eigentumsrecht und die nach seinem Willen in Israel herrschende Grundform des kleinbäuerlichen Privateigentums (Mi 2,2) mißachten. So war es in der Königszeit geschehen, als Grund und Boden wie Handelsware als Latifundienbesitz unter einige wenige aufgeteilt war. Das Heiligkeitgesetz versucht einer Wiederholung der Zustände der Königszeit zu wehren. Es erinnert zur theologischen Begründung der Einschränkung des Eigentumsrechtes an die Beziehung Israels zu seinem Gott. Jahwe ist der Eigentümer des Landes, das die Israeliten nur zum Lehen erhalten haben (Lv 25,23f). In Anerkennung der göttlichen Eigentumsrechte von Grund und Boden folgt wie von selbst der Verzicht auf persönliche Expansion. Aus diesem Grunde überholt sich das geulla-Gesetz nicht im Zuge national-ökonomischer Entwicklungen, wenn die Ackerbaukultur zur Stadtkultur fortschreitet. Als Jahwegesetz besitzt es ewige Gültigkeit.

Aus dem theologischen Bodenrecht Israels ist neben dem Vor- und Rückkaufsrecht auch das Erbrecht abzuleiten. Es wendet sich gegen die Zerstückelung des Grundbesitzes und möchte die von Jahwe den einzelnen Familien zugeteilte nachala ihnen ungeschmälert erhalten. Grund und Boden soll nur im Erbgang den Besitzer wechseln. Erbberechtigt waren zuerst nur die Söhne. Den ältesten stand ein Vorzugsanteil in doppelter Höhe zu (Dt 21,15-17). Zur Umgehung der Aufteilung des restlichen Grundbesitzes kann man das Leben der Brüder im consortium familiare annehmen

1) Vgl. S. 67-73 dieser Arbeit.

(Dt 25,5). Diese Sitte bezeugen für den AO MAG B § 1 und O § 3 CE § 38. Der CH möchte allerdings in § 165 die Erbteile für alle Söhne vereinheitlichen. In der babylonischen Stadtkultur rechnet der Grundbesitz nicht mehr zum Produktionsmittel, sondern zum Vermögen. Sofern aber Grund und Boden in landwirtschaftlicher Nutzung die Haupterwerbsquelle für den Lebensunterhalt darstellt, ist eine Aufteilung nachteilig. Um effektiv das Land bewirtschaften zu können, muß eine Familie in Israel an der Erhaltung ihres Grundbesitzes interessiert sein. Deshalb wird in Israel das erst in später Zeit den Töchtern zugesprochene Erbrecht entweder mit der Auflage verbunden, daß die Frauen Männer aus ihrem Stamm heiraten, so daß wenigstens der Grundbesitz der nächst größeren Einheit erhalten bleibt (Nu 36,7.12), oder eine ererbte Ehe zu führen (Nu 27,1-8), bei der der Mann in das Geschlecht der Frau eintritt (Esr 2,61).

In Israel verfolgt die Pflicht zum Levirat neben dem Zweck, einem ohne Söhne verstorbenen Verwandten Nachkommen zu zeugen, die seinen Namen ^{nach dem Tode} tragen (Ru 4,14), auch erbrechtliche Ziele. Dem ersten in einer Levirats-ehe gezeugten Sohn fällt der Grundbesitz seines verstorbenen Onkels zu. Dadurch wird der Familie das Familiengut mittels Erbgang erhalten. Diese Bestimmung kennt das in Assyrien (MAG § 30.31.43) und Hatti (HG II § 193) praktizierte Levirat nicht. Dort kann es auf Freiwilligkeitsebene im Todesfall zu einer Ehe zwischen Witwe und Schwager kommen. Es spielen andere Eigentumsgedanken als in Israel bei diesem Brauch mit. Die durch die Kaufpreiszahlung der Familie des Verstorbenen erworbene Witwe soll ihr erhalten bleiben.¹⁾ Deshalb kann sie von einem Familienmitglied geheiratet werden. Der agrarpolitische Sinn des israelitischen Levirats spielt dabei keine Rolle. Dennoch ist die spezifische Deutung des israelitischen Levirats nicht nur "eine Bestimmung sozialpolitischer Klugheit"²⁾, sondern die Folge aus der Jahwebestimmung, die nachalah nur im Erbgang zu übertragen.

1) Koschaker, Quellenkritische Untersuchungen zu AAG, S. 53; Ring, Rechtsleben, S. 49.

2) Eberharter, Eherecht, S. 56.

Das schrankenlose Recht des einzelnen über seinen Grund und Boden ist durch die Zugehörigkeit der nachala zum Land Jahwes eingeengt (Lv 25,23). Als Treuhänder steht dem Israeliten nicht das Recht des freien Verkaufs zu. Die Beschränkung der freien Verfügungsgewalt über den Grundbesitz wird in Lv 25, 8ff gesetzlich verankert. VV 13 - 17 zufolge kann kein Israelit sein Land für immer verkaufen. Nur die Pacht auf neunundvierzig Jahre oder der Verkauf einer gewissen Anzahl Ernten ist die zugelassene Veräußerungsform, denn im fünfzigsten Jahr, dem Jubeljahr,¹⁾ soll jeder Israelit zu seinem Besitz zurückkehren. Diese restitutio ad integrum erschwert den Großgrundbesitz auf Dauer und gibt jeder Familie nach Ablauf eines gewissen Zeitabschnittes die Gelegenheit zum Neuanfang.

Nicht nur im Gesetzesentwurf, auch in der Erzählung von Naboths Weinberg (1. Kö 21) zeigt sich, welche das Denken und Handeln beeinflussende Kraft aus dem Glauben an Jahwes Obereigentümerschaft am Land entsprang. Dem theokratischen Bodenrecht schulden alle Israeliten Gehorsam. Sogar der israelitische König wird dadurch in seinen Bestrebungen eingeschränkt, sein Krongut zu vermehren. Zwar gehörte auch in Israel der König zu den Großgrundbesitzern (1. Kö 9, 16 2. Chr 26,10) wegen der Versorgung seines Hofes mit Lebensmitteln, Wein und Öl,²⁾ aber die Ausmaße des ugaritischen und hethitischen Krongutes, wie es die zahlreichen Landschenkungsurkunden³⁾ erahnen lassen, erreichte das israelitische Krongut nie. Da konnte ein König wie Ahab mit einem Tauschobjekt und Geld locken, um Naboth seinen neben dem Krongut gelegenen Weinberg abzunehmen (1. Kö 21, 2), aber die alte Bodenordnung, nach der die nachala nur im Erbgang vom Vater auf den Sohn den Besitzer wechselt, vermöchte er nicht auszuschalten. Ihr fühlt sich ein Israelit so sehr verantwortlich, daß er sogar einem König einen Gefallen abschlagen muß. Wie der Boden nach Jahwes Willen aufgeteilt war, so sollte es bleiben. Kein Mensch durfte eigenmächtig diese Besitzverhältnisse ändern. Jahwes Bodenordnung schützt den Kleinbesitzer und bewahrt eine gleichmäßige Verteilung des Landes. Jede Veränderung mußte in einer auf die kleinbäuerliche Landwirtschaft gegründeten Gesellschaft zur Klassenbildung

1) Vgl. S. 186 - 192 dieser Arbeit.

2) Vgl. die Ostraka aus Samaria; Noth, Krongut, S. 211 - 214.

3) Vgl. S. 76 - 81 dieser Arbeit.

führen. Die Gleichheit aller Israeliten in wirtschaftlicher Hinsicht ist die Voraussetzung, um das Volk in brüderlichem Miteinander nach Jahwes Willen leben zu lassen.

IV. Die Sozialpflichtigkeit des Eigentums in Israel

Die Beschränkungen, die dem einzelnen Israeliten im Umgang mit seinem immobilien und mobilen Eigentum auferlegt sind, lassen sich aus dem Jahweglauben herleiten. Demzufolge hat der Israelit im Grunde gar kein Privateigentum. Was er an Grund und Boden zur Bewirtschaftung ausnutzt, ist ihm von seinem Gott anvertraut worden. Dies gilt auch für seine mobile Habe. Materieller Wohlstand offenbart den Segen Jahwes (Gn 13, 2 Hi 1, 1f). Durch eigene Anstrengungen kann kein Israelit zu Reichtum kommen. Seine Habe trägt die rechtlichen Kennzeichen eines Besitzes, dessen Eigentümer Jahwe ist.

Die fehlende Existenz von Privateigentum im eigentlichen Sinne hat dazu geführt, daß israelitische Rechtsbestimmungen mangelndes Interesse am Schutz des Besitzes des einzelnen merken lassen. Natürlich kennen auch die alttestamentlichen Gesetzessammlungen Verbote gegen Diebstahl und Schädigung des Besitzes des Nächsten, aber man merkt, daß damit kein Hauptanliegen des alttestamentlichen Rechtsdenkens behandelt wird. Weidefrevel (Ex 22, 4)¹⁾ und Feldbrand (Ex 22, 5)²⁾ sind die einzigen Gesetze zur Feldschädigung. Spätere Rechtssammlungen als das BB haben ihre Aufnahme nicht einmal mehr für nötig befunden. Dem stehen zahlenmäßig weitaus mehr ao Gesetze gegenüber. CH, HG und MAG³⁾ widmen dem Schutz dieses Eigentums und des Vermögens an sich sehr viel mehr Raum als die israelitische Gesetzgebung. Mit Ausführlichkeit werden die verschiedenen Objekte des Diebstahls im ao Rechtsbesonders HG - abgehandelt. Das AT verbietet neben Menschen- (Ex 21, 16) und Viehdiebstahl (Ex 22, 3) den Diebstahl schlechthin (Ex 20, 15 Dt 5, 19 Lv 19, 11) und spart sich somit einerseits eine bis ins Einzelne gehende Aufzählung aller möglichen Gegenstände, die entwendet werden könnten und verschafft andererseits dem Diebstahl durch Form

1) Vgl. S. 130 - 132 dieser Arbeit.

2) Vgl. S. 133 dieser Arbeit.

3) Vgl. S. 131 - 136 dieser Arbeit.

und Stellung des Gebotes eine religiöse Bewertung. Es ist Jahwe selbst, der den Diebstahl in Israel verbietet, weil er gemeinschaftswidrig ist. Diebstahl stört das Leben der Israeliten untereinander. Deshalb kann man das israelitische Diebstahlsverbot gar nicht so sehr zu den Schutzbestimmungen des Privateigentums wie im AO rechnen, sondern muß es als Regelung zur Aufrechterhaltung der göttlichen Ordnung charakterisieren.

Darin besteht auch der Unterschied zwischen der israelitischen und ao Rechtsauffassung, wenn ein stößiges Rind einen Sklaven oder eine Sklavin tödlich verletzt.¹⁾ CE § 55 und CH § 252 beurteilen den Sachverhalt wie Eigentumsverlust und fordern Befriedigung der Ansprüche des geschädigten Eigentümers, Wiedergutmachung des Schadens durch Geld. Ex 21,32 aber befiehlt zusätzlich zur Geldkomposition die Steinigung des Tieres. Dahinter steht die religiöse Auffassung, daß das Rind sich in seinem Tun gegen die Gemeinschaft vergangen und Blutschuld auf sich geladen hat. Dafür wird es nach Gn 9,5f genauso wie ein Mensch zur Verantwortung gezogen, der sich gemeinschaftswidrig verhält und sich an Jahwes Schöpfung vergeht. In der Steinigung des Rindes drückt sich die religiöse Betrachtungsweise dieses Falles aus. Es geht in Ex 21,32ff nicht darum, dem Sklavenhalter Ersatz zuzusichern und durch Wiedergutmachungsverordnungen sein Eigentum zu schützen, sondern um die Ausrottung eines Frevlers, der gegen die göttliche Ordnung der Unantastbarkeit des von Jahwe geschaffenen Menschenlebens verstoßen hat.

Der Wille zur Erhaltung der göttlichen Lebensordnung, deren wichtigstes Kennzeichen das gemeinschaftsgemäße Verhalten ist, hat zu einer religiösen Uminterpretation in Israel von einigen Schutzbestimmungen geführt, die seine Umwelt auf privatrechtlichem Sektor kannte. Der juristische Schutz des Privatvermögens hingegen erschien dem israelitischen Rechtsdenken unwichtig. Die religiöse Begründung des Eigentumsrechtes führte vielmehr zu den einzigartigen sozialpflichtigen Bestimmungen über den persönlichen Besitz, die keine Entsprechung in den ao Rechtsbüchern haben. Mit ihnen wird dem Israeliten unauslöschlich Jahwes Obereigentümerschaft ins Gedächtnis gerufen.

1) Vg. S. 174 - 177 dieser Arbeit.

An erster Stelle muß dafür das Brache- und Sabbatjahr¹⁾ genannt werden. Nach Ex 23,10f steht es einem Grundeigentümer nur sechs Jahre hintereinander zu, sein Land zu bestellen und zu ernten. Im siebenten Jahre soll der Ackerboden brachliegen bleiben und ruhen. Ein Wechsel von Nutzungs- und Brachejahren ist auch aus Assyrien bekannt und religionsgeschichtlich betrachtet, steht hinter dem Ackerbrauch die Absicht, Feldgeister zu besänftigen. Aber weder der landwirtschaftliche noch der spiritualistische Sinn erklären das israelitische Brachejahr. Es hat einen karitativen, sozialen Zweck. Was ohne menschliches Zutun im siebenten Jahr auf dem Acker wächst, ist für die Armen des Volkes. Sie können sich vom Wildwuchs des Bodens, des Weinberges und der Ölbäume ernähren. Durch diese Brachebestimmung zeigt Israel, daß es Grundeigentum auch als konkrete Forderung Jahwes für den sozialschwächeren Nächsten versteht. Es dient sowohl der Sicherung der eigenen Existenz als auch der des anderen. Darin besteht letztlich die Sinnerfüllung des von Jahwe empfangenen Eigentums. Das Eigene soll nie ohne Bezug zum anderen Menschen absolutiert werden. Es darf zwar ausgenutzt und genossen werden, wie die sechs Jahre erlaubte Bewirtschaftung beweisen, aber mißbraucht wird das Grundeigentum, sofern die materielle Sicherheit nicht mehr als Geschenk Jahwes gehandhabt wird, die dem Israeliten die Freiheit und Möglichkeit eröffnet, seinem unterstützungsbedürftigen Nächsten zu helfen. Nur mit der Verpflichtung, nicht dem Eigentümer allein, sondern auch dem anderen zu dienen, nutzt der Israelit seinen Grund und Boden verantwortlich vor dem Obereigentümer Jahwe. So werden die Israeliten durch die Brachejahrbestimmung an die gegenseitige Hilfe in Bereitwilligkeit erinnert.

In der Sabbatjahrregelung aus Lv 25, 2 - 7 ist der religiöse Gedanke der Ackerbrache besonders betont. Alle sieben Jahre soll das ganze Land Israel zur selben Zeit einen Sabbat für Jahwe halten. Die Theologisierung geht auf Kosten des spezifisch sozialpflichtigen Elementes der Brache des BB. Dennoch schließt auch die auf Jahwe ausdrücklich bezogene Ackerruhe in der vorliegenden Fassung eine Verpflichtung

1) Vgl. S. 182 - 186 dieser Arbeit.

der ärmeren Bevölkerung gegenüber ein. Nach V 6 sollen sich die Sklaven, Tagelöhner und Metöken von dem Wildwuchs ernähren. Im Verzicht auf die Erträge im siebenten Jahr zeigt sich: der Eigentümer beherrscht sein Eigentum, er steht frei über ihm und ist in keiner Weise von ihm beherrscht; er kann sich vom Eigentum lösen. Diese heilsame Distanz zu den Dingen wird durch das religiöse Gesetz immer wieder neu vergegenwärtigt.

Relative Unabhängigkeit vom Grundeigentum steht immer dahinter, wenn auf das eigene Profit- und Erfolgsstreben verzichtet werden kann. Dann öffnet sich wie von selbst der Blick für die Mitmenschen und bewirkt die Erlaubnis ihrer Teilhabe an den Erträgen des Ackerbodens. Die Zehntabgabe¹⁾ ist ein weiteres Beispiel dafür. Es handelt sich um eine religiöse Abgabe, die - wie die Erstlingsabgaben - in Form eines Opfers dem eigentlichen Eigentümer und Spender des Ernteertrages dargebracht werden (Dt 14,22ff Lv 27,30). Dieser Brauch ist religionsgeschichtlich weit verbreitet. Das dtn Gesetz hat aber die Einrichtung der Zehntabgabe auf zwei Arten für Israel typisch verändert. Durch die Einführung des Mahles des Zehnten von Korn, Most und Öl am Zentralheiligtum in Jerusalem ist der Brauch jahwisiert worden. Es sind nicht mehr irgendwelche göttlichen Mächte, die für die Fruchtbarkeit des Bodens und seine Erträge verantwortlich sind, sondern der Gott Israels, dem auch das Land gehört (Lv 27,30). Neben der Verbindung der Zehntabgabe mit dem Jahweglauben hat das dtn Gesetz dieser vielleicht aus Babylonien übernommenen Einrichtung noch eine soziale Färbung gegeben. Alle drei Jahre fällt nach Dt 14, 28f und Dt 26, 12 der Zehnte den personae miserae zu. Statt zum Festmahl in Jerusalem fordert der Gesetzgeber auf, den Zehnten für Levit, ger, Witve und Waise zu geben, die sich daran satt essen sollen. Ob sich durch die dreijährliche punktuelle Hilfe tatsächlich die Verarmung weiter Kreise der Bevölkerung aufhalten ließ, ist fraglich. Dennoch zeigt diese Seite der Zehntabgabe die andere wichtige Bedeutung, die dem Eigentum in Israel neben seiner religiösen Bewertung zukam: Die sozialpflichtigen Bestimmungen wecken das Bewußtsein der Solidarität besitzender zu ärmeren Volksgenossen.

1) Vgl. S. 193 - 196 dieser Arbeit.

Noch an anderen Stellen hat das Dtn Ackerbrüchen, hinter denen ursprünglich animistische Vorstellungen standen, eine andere, soziale Abzweckung gegeben. Für die typischen Vertreter der Unterprivilegierten, Witwe, Waise und ger, ordnet Dt 24,20 an: Der Eigentümer von Ölbaum und Weinberg soll zu ihren Gunsten auf die Nachlese verzichten. Ihnen steht auch eine unabsichtlich auf dem Felde vergessene Garbe zu (Dt 24,19). Aufgenommen wird die den Eigentümer zur Abgabe verpflichtende Intention dieser Gesetze in Lv 19,10 und Lv 19,9 par Lv 23,22a.

Diese Anordnungen lassen - wie auch die Erlaubnis zum Mundraub (Dt 23, 25f) - die Haltung des Israeliten zum Grundeigentum erkennen. Seine nachalahat er als Teil der großennachalah Israels von Jahwe erhalten, die dem ganzen Volk gehören soll. Deshalb steht auch sein Eigentum dem gesamten Volk grundsätzlich zur Aus- und Benutzung offen. Ange-wiesen sind darauf aber nur diejenigen, die selbst keine nachala be-wirtschaften: Witwe, Waise, ger und seit der dtn Reform der Levit. Aus dem Gedanken an die göttliche Eigentümerschaft erwächst die Pflicht zum Abgeben dessen, was man selbst nur empfangen hat. In Analogie zu Jahwes genädigen Verhalten soll sich der besitzende Israelit seinem ärmeren Bruder sozial verhalten.

Aus diesem religiösen Gedanken entspringt auch das israelitische Zins-verbot (Ex 22,24a Dt 23,20 Lv 25,35-37)¹⁾ für Konsumptivdarlehen an Volksgenossen. Diese Darlehen sind als Gefälligkeit zur Behebung einer augenblicklichen Notlage des Empfängers anzusehen und haben keinerlei produktiven Zweck. Ihr wirtschaftliches Ziel ist zugleich ein theolo-gisches: Die Aufrechterhaltung der von Jahwe gewollten Ordnung der Gleichheit aller Israeliten. Kommerzielles Kreditwesen, das allerdings nur mit den Ausländern geführt werden soll, kommt natürlich auch in Israel vor (Dt 23,21 25,6). Der alttestamentliche Gedanke, den in Not Geratenen durch ein kurzfristiges, zinsloses Darlehen wieder wirtschaft-lich aufzuhelfen, ist auch dem AO nicht fremd (OE § 19). Aber was in Israel die Regel sein sollte, blieb im Keilschriftrecht eine Ausnahme.

1) Vgl. S. 222.230 dieser Arbeit.

Deshalb hat ein dem israelitischen Zinsverbot ähnliches Gesetz weder in babylonischen noch assyrischen Gesetzessammlungen Aufnahme gefunden. Dies läßt sich nicht durch eine unterschiedliche Wirtschaftsstruktur in Israel und Mesopotamien erklären, denn die Forderung nach einem zinslosen Darlehen unter Israeliten hält sich durch mehrere Jahrhunderte hindurch (Ex 22,24 Am 5,11 Ez 18,8.17 Neh 5,1-13). Die Pflicht zur helfenden Abgabe eigenen Kapitals ist in dem Glauben verankert, irdischen Reichtum nicht als Ergebnis eigenen Schaffens, sondern als Jahwes Geschenk anzusehen. Unehrenhaft wäre eine Bereicherung aufgrund nicht selbsterworbener Güter. Daher ist es verständlich, daß israelitisches Rechtsdenken an dem zinslosen Darlehen dann noch festhielt, als wirtschaftliche Verhältnisse andere Kredite gerechtfertigt hätten.

Aufgrund seines Jahweglaubens hat Israel in Abgrenzung von seiner Umwelt Darlehnsgeber zum totalen Schuldverlaß verpflichtet.¹⁾ Wer einem Volksgenossen Geld geliehen hatte und bis zum alle sieben Jahre stattfindenden Schemitta-Jahr noch nicht zurückerhalten hatte, mußte ihm das Darlehen in ein Geschenk verwandeln und auch auf die Schuldverklavung seines Gläubigers verzichten. Einige babylonische Könige haben am Anfang ihrer Regierung oder mehrmals einen allgemeinen Schuldverlaß ausgerufen, um die gerechte Ordnung im Lande zu schaffen (Ammi-šaduqa §§ 1.2.13.14.17.18). Es bestehen jedoch erhebliche Unterschiede zwischen dem ao und dem israelitischen Schuldverlaß. Die Aufhebung der Schuldverhältnisse ist nicht von dem Entschluß eines Monarchen abhängig. An der Stelle des ao Königs steht in Israel Jahwe, für den und nach dessen Willen diese Institution in Israel Eingang fand. Der volle Schuldverlaß für Jahwe beinhaltet nicht nur volkswirtschaftliche Ziele, sondern zugleich religiöse, denn die Wiederherstellung gleichmäßiger Besitzverhältnisse entspricht Jahwes Willen, der Abhängigkeit der Israeliten untereinander und soziale Ungleichheit nicht duldet.

1) Vgl. S. 213 - 222 dieser Arbeit.

Das Verfallpfand widerspricht ebenfalls dem religiösen Recht auf Freiheit der Israeliten untereinander. Pfändung gewisser Gegenstände an-sich - ausgenommen lebensnotwendige Güter wie Handmühle und Mühlstein (Dt 24,6) - als Rückzahlungssicherung war in Israel wie im AO erlaubt. Nur hielt das israelitische Rechtsempfinden, im Gegensatz zum neusumerischen z. B., das Sicherungspfand für die einzig anwendbare Pfandform.¹⁾ Pfänder konnten nur aus mobiler Habe genommen werden, denn nach Neh 5,3-5 scheinen die Juden die Verpfändung von Grundeigentum als Verstoß gegen das religiöse Grundrecht der Unantastbarkeit des Grundbesitzes des einzelnen anzusehen. Sie beschwerten sich bei Nehemia über die durch die aufgenommene Hypothek erwachsene Abhängigkeit von reicheren Volksangehörigen, obwohl doch Gleichheit und Freiheit zwischen allen Gliedern des Volkes bestehen sollte. Im Pfandrecht folgt aus der engen Verbindung von Jahweglauben und Recht die Pflicht zum sozialen Verhalten des Besitzenden gegenüber finanziell schlechter gestellten Israeliten, d. h. die Pflicht zum Verzicht auf die rigorose Ausnutzung von Eigentumsansprüchen.

In Abgrenzung und im Gegensatz zum ao Recht weist Israel ganz spezielle Bestimmungen zum Privateigentum auf, die aus seinem Jahweglauben abzuleiten sind. Jahwe wird als tatsächlicher Eigentümer des Landes angesehen, so daß die Israeliten über Grund und Boden nur nach seinem Willen verfügen können. Das führt einerseits zu Einschränkungen im freien Verkauf und Kauf von Immobilien, weil eine gleichmäßige Verteilung des Grundbesitzes an alle Israeliten der göttlichen Bodenordnung entspricht, und andererseits entspringen die sonst nicht im AO durchgeführten Verpflichtungen der landbesitzenden Israeliten gegenüber ärmeren Volksgenossen und die religiösen Abgaben aus dem Glauben an Jahwes Obereigentümerschaft. Die theologische Durchdringung des Eigentumsrechtes beschränkt sich nicht nur auf Grundbesitz. Sie bewirkt sowohl im Sklavenrecht (Züchtigung, Freilassung) als auch im restlichen Mobilienrecht Beschränkungen (Pfand, Zins) und Verpflichtungen (Schulderlaß) des Eigentümers. Auffallend ist in Israel der geringe Schutz des

1) Vgl. S. 231 - 242 dieser Arbeit.

Eigentums im Vergleich zu ^{ao} Gesetzessammlungen. Aus der Einsicht heraus, daß alles Handeln, sogar das Denken, vor Jahwe verantwortet werden muß, ergibt sich für den Israeliten die Unantastbarkeit des Besitzes seines Nächsten. Ist es das Kennzeichen der ^{ao} Eigentumsrechte, den Eigentümer samt seiner Habe zu schützen, so intendieren die israelitischen Bestimmungen über das Eigentum nicht so sehr den Schutz des Eigentums als die Bewußtmachung des wahren Eigentümers und die Einschärfung gewisser Verpflichtungen, die einem Israeliten aus seinem Besitz erwachsen.

Abkürzungen

AASOR	= Annual of the American School of Oriental Research
ABAW	= Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften
AER	= Australian Biblical Review
AcReBelg	= Académie royale de Belgique. Pulletin de la Classe des Lettres
AfO	= Archiv für Orientforschung
AHDO	= Archiv d'Histoire du Droit Oriental
AHw	= Akkadisches Handwörterbuch
AJA	= American Journal of Archeology
AmiCl	= Ami du Clergé
AnkÜDilDerg	= Ankara Üniversitesi die ve Tarih Cografya Fakültesi Dergisi
AnglTR	= Anglican Theological Review
AO	= Der Alte Orient
AOS	= American Oriental Series
ARM	= Archives royales de Mari
ArOr	= Archiv Orientální
ARW	= Archiv für Religionswissenschaft
ASR	= American Sociological Review
BASOR	= Bulletin of the American Schools of Oriental Research
BBB	= Bonner Biblische Beiträge
Bib	= Biblica
BibOr	= Bibbia e Oriente
BIES	= Bulletin of the Israel Exploration
BiLi	= Bibel und Liturgie
BioOr	= Bibliotheca Orientalis
BTS	= Bible et Terre Sainte
BZ	= Biblische Zeitschrift
BZAW	= Beihefte zur ZAW

CEQ	= Catholic Biblical Quarterly
GRAI	= Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres
DThom	= Divus Thomas
EKL	= Evangelisches Kirchenlexikon
EOS	= Essays on Oriental Law of Succession
ET	= The Expository Times
Evid	= Evidences
EvT	= Evangelische Theologie
EvQ	= The Evangelical Quarterly
HarvTR	= The Harvard Theological Review
HUCA	= Hebrew Union College Annual
IEJ	= Israel Exploration Journal
Interpr	= Interpretation
JAOS	= Journal of the American Oriental Society
JBL	= Journal of Biblical Literature
JER	= Journal of Bible and Religion
JCS	= Journal of Cuneiform Studies
JESHO	= Journal of Economic and Social History of the Orient
JJP	= Journal of Juristic Papyrology
JJS	= Journal of Jewish Studies
JNES	= Journal of Near Eastern Studies
JQR	= The Jewish Quarterly Review
JSS	= Journal of Semitic Studies
JTS	= The Journal of Theological, Studies
Jud	= Judaica

KerDo	= Kerygma und Dogma
LownInstSt	= The Lown Institute for Judaistic Studies
MGWJ	= Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums
MIO	= Mitteilungen des Instituts für Orientforschung
MScRel	= Mélanges de Sciences Religieuses
NAWG	= Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen
NKZ	= Neue Kirchliche Zeitung
NRT	= Nouvelle Revue Théologique
OLZ	= Orientalistische Literaturzeitung
Or	= Orientalia
OTS	= Oudtestamentische Studien
PRU	= Palais Royal d'Ugarit
RA	= Revue d'Assyriologie et d'Archéologie
RAC	= Reallexikon für Antike und Christentum
RE	= Revue Biblique
REJ	= Revue des Études Juives
RGG	= Religion in Geschichte und Gegenwart
RH	= Revue Historique
REUDroitFrÉtr	= Revue Historique du Droit Français et Étranger
REHittAs	= Revue Hittite et Asiatique
REUPhilRel	= Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse
RIDA	= Revue Internationale des Droits de l'Antiquité

RSchPhilt	= Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques
ESO	= Rivista degli Studi Orientali
RThom	= Revue Thomiste

ScriptB	= Scripture Bulletin
SES	= Stuttgarter Bibelstudien
SchwTUm	= Schweizerische Theologische Umschau

ST	= Studia Theologica
STuDocJurOrAnt	= Studia et Documenta ad Jura Orientis Antiqui pertinentia
SWJT	= Southwestern Journal of Theology
SVT	= Supplement to VT
SyEibUp	= Symbolae Biblicae Uppsaliensis

Tarb	= Tarbiz
TLZ	= Theologische Literaturzeitung
TRu	= Theologische Rundschau
TSt	= Theologische Studien
TTo	= Theology Today
TTZ	= Trierer Theologische Zeitung
TZBas	= Theologische Zeitschrift, Basel

UF	= Ugarit Forschungen
----	----------------------

VD	= Verbum Domini
VT	Vetus Testamentum

WMonANT	= Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WO	= Welt des Orients
WuD	= Wort und Dienst
WZKM	= Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes
ZA	= Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie
ZAW	= Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
ZDMG	= Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZDPV	= Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins
ZEvEthik	= Zeitschrift für Evangelische Ethik
ZSav	= Zeitschrift der Svigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung.
ZST	= Zeitschrift für Systematische Theologie
ZTK	= Zeitschrift für Theologie und Kirche
AAG	= Altassyrische Gesetze (= MAG)
AO	= Alter Orient
ao	= Altorientalistisch (-e, -er, -es)
PB	= Pundebuch
CE	= Codes Esnunna
CH	= Codex Hammurabi
CLI	= Codes Lipit-Istar
HG	= Hethitische Gesetze
MAG	= Mittellassyrische Gesetze
NEG	= Neubabylonische Gesetze

Literaturverzeichnis

- Abeles, A : Der Bürge nach biblischem Recht, MGWJ, 1922,
279 - 294; 1923, 35 - 53.
- Adams, B : Fragen altägyptischer Finanzverwaltung nach Urkunden
des Alten und Mittleren Reiches, München 1956.
- Aistleitner, J : Die mythologischen und kultischen Texte aus Ras
Schamra, Budapest 1959 = Bibliotheca Orientalis
Ugaritica VIII.
- : Wörterbuch der ugaritischen Sprache, Berlin 1965.
- Alexander, J.-B : A Babylonian Year of Jubilee?, JBL 57, 1938, 75 - 79.
- Alger, B : The Theology and Social Ethic of Amos,
Scripture Bulletin XVII/14, 1965, 109 - 116.
- Allam, S : De l'adoption en Egypte pharaonique, Oriens Antiquus
11, 1972, 277 - 295.
- : Zur Stellung der Frau im alten Ägypten in der Zeit des
Neuen Reiches, BiOr 26, 1969, 155 - 159.
- Alp, S : Die soziale Klasse der NAM.RA Leute, Jahrbuch für
kleinasiatische Forschung, Bd I, 1950, 113 - 135.
- Alt, A. : Zur Talionsformel, Kleine Schriften zur Geschichte des
Volkes Israel I, München 1953, 341 - 344.
- : Das Verbot des Diebstahls im Dekalog, Kleine Schriften
zur Geschichte des Volkes Israel I, München 1953,
333 - 340.
- : Die Ursprünge des israelitischen Rechts, Kleine Schrif-
ten zur Geschichte des Volkes Israel I, München 1953,
278 - 332.

- : Micha 2, 1 - 5 ΓΗΣ ΑΝΝΑΔΑΣΜΟΣ in Juda.
Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel III,
München 1959, 373 - 381.
- : Eine neue Provinz des Keilschriftrechts, Kleine Schrif-
ten zur Geschichte des Volkes Israel III, München 1959,
141 - 157.
- : Der Anteil des Königtums an der sozialen Entwicklung
in den Reichen Israel und Juda, Kleine Schriften zur
Geschichte des Volkes Israel III, München 1959, 348 -
372.
- Amalric, J : La condition de la femme dans le code d'Hammourabi et
le code de Moïse, Montauban 1907.
- Amitai, L.K : La sociologie selon la législation juive appliqué à
l'époque moderne, Paris 1905.
- Anat, M.A : Zur Lösung des Widerspruchs im Schuldenerlasskapitel
des Deuteronomiums (hebr), PetWiqra 11/3, 1965/66,
9 - 19.
- Andersen, F.I : The Socio-juridical Background of the Naboth Incident,
JEL 85/1, 1966, 46 - 57.
- André, T : L'Esclavage chez les anciens Hébreux. Étude d'archéo-
logie biblique, Paris 1892.
- Anthes, R : Lebensregeln und Lebensweisheit der alten Ägypter,
AO XXXII/2, 1933, 7 - 40.
- Arnold, J.C : The Laws and the Prophets, The Quarterly Review 296,
1958, 416 - 425.
- Artzi, P : Two Pre-Hammurabi Codes Newly Discovered (hebr), EIES
16, 1/2, 1951, 30 - 37; ibid 16, 3/4, 69 - 70.
- : The Laws of Ur-Nammu, PetWiqra 13, 1962, 68 - 77.
- Aubert, L : Le code hittite et l'Ancien Testament, RHPHilRel 4,
1924, 352 - 70.

- Bach, R : Gottesrecht und weltliches Recht in der Verkündigung des Propheten Amos, Fs G. Dehn, Neukirchen 1957, 23 - 34.
- Bade, W.F : The Decalogue, a Problem in Ethical Development, The University of California Chronicle XVI/1, 1914, 65 - 84.
- : Hebrew Moral Development. The University of California Chronicle XIII/1, 1911, 48 - 74.
- Baentsch, B : Das Fundesbuch, Halle 1892.
- : Exodus-Leviticus-Numeri (HK I,2), Göttingen 1903.
- : Das Heiligkeitgesetz, Lev XVII-XXVI, Erfurt 1893. (HG)
- Baltzer, K : Naboths Weinberg. Der Konflikt zwischen israelitischem und kanaanischem Bodenrecht, WuD 8, 1965, 73 - 88.
- Balscheit, B.-Eichrodt, W : Die soziale Botschaft des Alten Testaments für die Gegenwart, Basel o.J.
- Baumann, A : Naboths Fasttag und Josephus, Theokratis, Jahrbuch des Institutum Judaicum Delitzschianum 2, 1970/72, 26 - 44.
- Beer, G : Die soziale und religiöse Stellung der Frau im israelitischen Altertum, Sammlung gemeinverständlicher Vorträge 88, Tübingen 1919.
- Beer, G. - Galling, K : Exodus (HAT 1/3), Tübingen 1939.
- Belkin, S : Levirate and Agnate Marriage in Rabbinic and Cognate Literature, JQR 60, 1969/70, 275 - 329.
- Bellefontaine, H.E: A Study of Ancient Israelite Laws and their Function as Covenant Stipulations, Diss. Notre Dame 1973.
- Ferger, P.I. : Charisma and religious Innovation; the social Location of Israelite Prophecy, ASR 28/6, 1963, 940 - 950.
- Bergounioux, F.M - Goet, J: Les religions des préhistoriques et primitifs, Paris 1958.

- Bertholet, A : Das Deuteronomium, Freiburg 1899.
- : Leviticus, Tübingen 1901.
- : Kulturgeschichte Israels, Göttingen 1920.
- Bewer, J.A : Die Leviratsehe im Buch Ruth, Theologische Studien und Kritik 1903, 228 - 332.
- Beyerlin, W : Die Paränese im Bundesbuch und ihre Herkunft. Gottes Wort und Gottes Land. Fs für Hans-Wilhelm Hertzberg zum 70. Geburtstag, 1965, 9 - 29.
- Bickerman, E.J : Two Legal Interpretations of the Septuagint, RIDA III/3, 1956, 81 - 104.
- Biblia Hebraica, ed R. Kittel. Textum masoreticum curavit P. Kahle, editionem tertiam denuo elaboratum ad finem perduxerunt editionem septimam auxerunt et emendaverunt A. Alt et O. Eissfeldt, Stuttgart 11. Aufl. o.J. (= 7. Aufl. 1951).
- Bilgiç, E : Die wichtigsten Ausdrücke über Schulden und Darlehen in den Keilschrifttexten, AnkDilDerg 5, 1947, 419 - 454 (türk. u. deutsch).
- : Die originellen Seiten im Eherecht der vorhethitischen Bevölkerung Anatoliens, AnkDilDerg IX/3, 239 - 250.
- Boecker, H.J : Reformen des israelitischen Rechtslebens, Diss Ponn 1958.
- : Anmerkungen zur Adoption im Alten Testament, ZAW 86, 1974, 86 - 89.
- Boer, F.A.H. de : Some remarks on Ex 21, 7-11. Orientalia Nederlandica, Leiden 1948, 162 - 166.
- Boissier, A : Lipit Ishtar législateur, Babyloniaca 9, 1926, 19 - 22.
- Bolkestein, H : Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum, Utrecht 1939.

- Bolla, S. von : Untersuchungen zur Tiermiete und Viehkauf im Altertum, München 1940.
- Bolle, W : Das israelitische Bodenrecht, Diss Berlin 1940.
- Bonkamp, B : Die Bibel im Lichte der Keilschriftforschung, Recklinghausen 1939.
- Borger, R : Vier Grenzsteinurkunden Merodachbaladans I von Babylonien, AfO 23, 1970, 1 - 26.
- Bottéro, O.J : Désordre économique et annulation des dettes en Mésopotamie à l'époque paléo-babylonienne, JESHO 4, 1961, 113 - 164.
- : Textes économiques et administratives de la salle 110, ARM 7, Paris 1957.
- Botterweck, G. : "Sie verkaufen den Unschuldigen um Geld", zur sozialen Kritik des Propheten Amos, Bibel und Leben 12, 1971, 215 - 231.
- Boyer, G : Nature et formation de la vente dans l'ancien droit babylonien, AHDO + RIDA 2, 1953, 45 - 85.
- : Introduction bibliographique à l'histoire du droit Suméro-Akkadien, AHDO 2, 1938, 63 - 110.
- : Étude juridique: La place des textes d'Ugarit dans l'Histoire de l'ancien droit oriental, PRU III, 1955, 283 - 308.
- : Sur quelques emplois de la fiction dans l'ancien droit oriental, Mélanges du Droit Oriental 1965, 87 - 109.
- : Articles 7 et 12 du code Hammurabi, Publications de l'institut de droit romain 6, 1950, 155 - 171.
- : Commentaire juridique, ARM VIII, Paris 1958, 159 - 241.

- Poyer, G. - Szlechter, E: Introduction bibliographique à l'histoire du droit
Suméro-Akkadien 1939 - 1955, RIDA 3/3, 1956, 41 - 79.
- Eraser, A. J : Die Verhandlung über das Erbbegräbnis in Hebron,
Petitqira 11/4, 1966, 92 - 93.
- Ereneman, J. M : Nuzi Marriage Tablets, Diss Brandeis 1971.
- Bright, J : The Apodictic Prohibition: Some Observations, JEL 92,
1973, 185 - 204.
- Brockelmann, C : Hebräische Syntax, Neukirchen 1956.
- Bruppacher, H : Die Beurteilung der Armut im AT, Gotha-Stuttgart 1924.
- Fudde, K : Die Gesetzgebung der mittleren Bücher des Pentateuchs,
insbesondere der Quellen J und E, ZAW 1891, 193 - 234.
- Büchler, A : The Jewish Betrothal and the Position of a Woman
Betrothed to a Priest in the First and Second Centuries,
Studies in Jewish History. The Büchler Memorial Volume,
Ed. by J. Erodie and J. Rabinowitz, London 1956,
126 - 159.
- Bückers, H : Die biblische Lehre vom Eigentum, Ponn 1947.
- : Die sozialen Grundideen der alttestamentlichen Gesetze
und Einrichtungen, DThom 31, 1953, 61 - 89.
- Bückmann : Das Erlaßjahr-Gesetz (5. Mose 15,1-11), Das Eigentum
als Problem evangelischer Sozialethik, Heft 2 der
Schriftenreihe Kirche im Volk, hrsg. von der Leitung
der ev. Kirche im Rheinland, 1949, 147 - 154.
- Duhl, F : Die sozialen Verhältnisse der Israeliten, Berlin 1899.
- Purrows, H : Levirate Marriage in Israel, JEL 59, 1940, 23 - 33.
- : The Ancient Oriental Background of Hebrew Levirate
Marriage, BASOR 77, 1940, 2 - 15.
- : The Basis of Israelite Marriage, AOS 10, 1938.
- Canonge, A : La femme dans l'A.T., Montauban 1897.

- Cardascia, G : Adoption matrimoniale et lévirat dans le droit d'Ugarit, RA 64, 1970, 119 - 126.
- : Le concept babylonien de la propriété, RIDA 6, 1959, 19 - 32.
- : Les Lois Assyriennes, Paris 1969.
- : Histoire des institutions et des faits sociaux, Paris 1956.
- Carmichael, C.M : Deuteronomic Laws, Wisdom, and Historical Tradition, JSS 12/2, 1967, 198 - 206.
- Carpenter, S.C : Politics and Society in the O.T., London 1930.
- Caspar, A : Die Frau in der Bibel, Berlin 1928.
- Caspari, W : Heimat und soziale Wirkung des alttestamentlichen Bundesbuches, ZIEG 83, N.F. 8, 1929, 97 - 120.
- : Die Samuelbücher, KAT VII, 1926.
- : Erbtochter und Ersatzhe in Ruth 4, NKZ 1908, 115 - 129. (Caspari)
- Cassin, E : Symboles de cession immobilière dans l'ancien droit mésopotamien, L'année sociologique, 1952 paru 1955, 107 - 161.
- Cassuto, U : A Commentary on the Book of Exodus (hebr), Jerusalem 1951.
- Castellino, G : Les origines de la civilisation selon les textes bibliques et les textes cunéiformes, SVT 1957, 116 - 137.
- Cathrein, V : Das Privateigentum und seine Gegner, Freiburg 1896³.
- Causse, A : Les "pauvres" d'Israel, Strasbourg 1922.
- Cavaletti, S : Il significatio di masheh yad in Deut 15,2, Anton XXXI/2-3, 1956, 301 - 304.

- Cazelles, E : La dîme israélite et les textes de Ras Shamra, VT 1, 1951, 131 - 134.
- : Le Lévitique, Paris 1951.
- : Études sur le code de l'alliance, Paris 1946.
- Civil, M : New Sumerian Law Fragments, Studies in Honor of Benno Landsberger on his Seventy Fifth Birthday, April 21, 1965, Chicago 1965, 1 - 12.
- Clay, A. T : Miscellaneous Inscriptions in the Yale Babylonian Collection. Yale Oriental Series: Babylonian Texts Vol I, New Haven 1915.
- Coats, G. W : Widow's Rights: A Crux in the Structure of Gen 38, CBQ 34, 1972, 461 - 466.
- Cohen, B : Ususfructus in Jewish and Roman Law, RIDA III/1, 1954, 173 - 193.
- : Jewish and Roman Law. A Comparative Study, New York 1966.
- Cohn, G : Die Gesetze Hammurapis, Zürich 1903.
- Cohnen, W : Die ethischen Werttafeln der vorderorientalischen Volksreligionen. Versuch eines Vergleichs. Diss Bonn 1940.
- Conteneau, G : La vie quotidienne à Babylone et en Assyrie, Paris 1950.
- Cook, S.A : The Laws of Moses and the Code of Hammurabi, London 1903.
- Cooke, G. A : The Law and the Prophets, Theology I, 1920, 75 - 82.
- Cornelius, F : Rechtsgedanken der Hethiter. Festgabe für Dr. Walter Will zum 70. Geburtstag, 12. Nov. 1966, 49 - 60.
- Correns, D. : Schebiit, vom Sabbatjahr. Die Mischna, hrsg. Rengstorff/Rost, Berlin 1960.

- Cowley, A : The Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.,
Oxford 1923.
- Cramer, K : Das alttestamentliche Gesetz, Schule und Evangelium
10. Jahrg., 1935, Heft 9, 199 - 209.
- Cross, D : Movable Property in Muzi Documents, AOS 10, 1937.
- Cross, E. B : The Hebrew Family, Chicago 1927.
- Cruveilhier, P : Le lévirat chez les Hébreux et les Assyriens,
RB 34, 1925, 534-542-544.
- : Introduction au code d'Hammourabi, Paris 1937.
- : Commentaire du code d'Hammourabi, Paris 1937.
- Cuq, E : Études sur les contrats de l'époque de la première
dynastie babylonienne, RHDroitFrÉtr 34, 1910,
423 - 478.
- : Études sur le droit babylonien, les lois assyriennes
et les lois hittites avec une carte géographique de
l'Asie Antérieure, Paris 1929.
- : Un recueil de lois assyriennes, RA 19, 1922.
- : Les lois hittites, RHDroitFrÉtr 3, 1924, 373 - 435.
- : Le droit élamite d'après les actes juridiques de
Suse, RA 29, 1932, 149 - 182.
- Damaschke, A : Bibel und Bodenreform, Berlin 1929.
- Dargun, L : Ursprung und Entwicklungsgeschichte des Eigentums,
Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft V,
1884, 1 - 115.
- Daube, D : Studies in Biblical Law, Cambridge 1947.
- : Rechtsgedanken in den Erzählungen des Pentateuch,
BZAW 77, 1958, 32 - 41.
- : Concessions to Sinfulness in Jewish Law, JJS X/1-2,
1959, 1 - 13.

- : Direct and Indirect Causation in Biblical Laws,
VT 11, 1961, 246 - 269.
- : Text and Interpretation in Roman and Jewish Law,
Jewish Journal of Sociology 3, 1961, 3 - 28.
- David, M : Deux Anciens termes bibliques pour le gage, OTS II,
1943, 79 - 86.
- : The Codex Hammurabi and its relation to the Provisions
of Law in Exodus, OTS VII, 1950, 149 - 178.
- : Zabal (Gen XXX 20), VTI, 1951, 59 - 60.
- : Eine Pestimmung über das Verfallspfand in den mittel-
assyrischen Gesetzen, BiOr IX, 1952, 170 - 172.
- : Adoptie in het oude Israel. Mededelingen der koninkl.
nederlandse akademie von wetenschappen, afd. letter-
kunde. Nieuwe reeks, deel 18, No 4/1955, 85ff.
- David, - Ebeling, E: Assyrische Rechtsurkunden. Zeitschrift für vergleich-
ende Rechtswissenschaft XLIV, 1928, 305 - 381.
- Deimel, A : Die Reformtexte Urukaginas, Or 2, 1920, 3 - 31.
- : Wirtschaftstexte aus Fara. 45. Wissenschaftliche Ver-
öffentlichung der Deutschen Orientgesellschaft,
Leipzig 1924.
- : Sumerische Tempelwirtschaft zur Zeit Urukaginas und
seiner Vorgänger, Analekta Orientalia II, Rom 1931.
- Deissler, A : Die wesentliche Fundesweisung in der mosaischen und
frühprophetischen Gottesbotschaft, Gott in Welt,
Festgabe für K. Rahner I, 1964, 445 - 462.
- Delitzsch, F : Assyrisches Handwörterbuch, Leipzig 1896.
- : Die mosaische Gesetzgebung, Deutsche Revue E. 28.
Febr. 03.

- Dillmann, A : Die Bücher Exodus und Leviticus, kurzgefaßtes exegetisches Handbuch, Leipzig 1880².
- Diakonoff, I. M : Les réformes d'Urukagina à Lagaš, Vestrik Drevn Istorii, 1951, 15 ff.
- : Some Remarks on the "Reforms of Urukagina", RA 52, 1958, 1 - 15.
- : Sale of Land in Pre-Sargonic Sumer, Papers presented by the Soviet Delegation at the 23 International Congress of Orientalists-Assyriology, 19 - 29.
- : Die hethitische Gesellschaft, Mitteilungen des Instituts für Orientforschung XIII/3, 1967, 313 - 366.
- Mc Donald, M. E : The Position of Women as Reflected in Semitic Codes of Law, University of Toronto Studies, Orientals I, Toronto 1931.
- Donner, H : Die soziale Fotschaft der Propheten im Lichte der Gesellschaftsordnung in Israel, Oriens Antiquus 2/2, 1963, 229 - 245.
- : Adoption oder Legitimation? Erwägungen zur Adoption im Alten Testament auf dem Hintergrund der altorientalischen Rechte, Oriens Antiquus 8, 1969, 87 - 119.
- Dossin, G : L'inscription de fondation de Jahdun-Lim, roi de Mari, Syria 32, 1958, 1 - 28.
- Draffkorn, A. E : Ilani/Elohim, JBL 76, 1957, 216 - 224.
- Dreyfus, F : Le thème de l'Héritage dans l'Ancien Testament, RScPhilt 42, 1958, 3 - 49.
- Driver, G. R : The Book of Exodus, 1911.
- Driver, G.R. - Miles, J.C: The Assyrian Laws. Edited with Translation and Commentary, I: Legal Commentary, London 1935.
- : The Babylonian Laws edited with Translation and Commentary, I: Legal Commentary, Oxford 1952.
- Dünner, A : Die Gerechtigkeit nach dem AT, Bonn 1963.

- Dürr, L : Altorientalisches Recht bei den Propheten Amos und Hosea, EZ 23, 1935, 150 - 157.
- Duff, A : Theology and Ethics of the Hebrews, Edinburg 1902.
- Duhm, F : Theologie der Propheten als Grundlage für die innere Entwicklungsgeschichte der israelitischen Religion, Bonn 1875.
- : Das Buch Jesaja. HAT III/1, Göttingen 1902.
- Dussaud, R : Samarie au Temps d'Achab, Syria 6, 1925, 314 - 338.
- Eberharder, A : Das Ehe- und Familienrecht der Hebräer, Münster 1914.
- : Die soziale und politische Wirksamkeit des alttestamentlichen Prophetentums, Salzburg 1924.
- Edzard, D. O : Zwei altsumerische Schenkungsurkunden, Fs für W. Will, hrsg. v. S. Lauffer, Köln, 1966, 61 - 65.
- : Sumerische Rechtsurkunden des III. Jahrtausends aus der Zeit vor der III. Dynastie von Ur, München 1968.
- : Die buḫannu-Formel der altbabylonischen Kaufverträge und ihre sumerische Entsprechung, ZA 60, 1970, 8 - 53.
- Egnell, I : Israel and the Law, SyFibUp II/7, 1954, 1 - 33.
- Ehrlolf, H : Ein altassyrisches Rechtsbuch, Berlin 1922.
- Ehrlich, A. B : Handglossen zur hebräischen Bibel, Leipzig 1908.
- Eichrodt, W : Die soziale Botschaft des AT für die Gegenwart, Basel, 1943.
- : The Law and the Gospel. The meaning of the Ten Commandments in Israel and for Us, Interpr XI/1, 1957, 23 - 40.
- Eilers, W : Die Gesetzesstele Chammurabis, AO 31, 3/4, 1932.

- Eisser, G. - Lewy, J.: Die altassyrischen Rechtsurkunden von Kültepe, Mitteilungen der vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft 33, Leipzig 1930.
- Elisfeldt, O : Erstlinge und Zehnten im AT, Leipzig 1917.
- : Zum Zehnten bei den Babyloniern, PZAW 33, 1918, 163 - 174.
- : Einleitung in das Alte Testament, Tübingen 1964³.
- Elliger, K : Das Gesetz Lev 18, ZAW 67, 1955, 1 - 25.
- : Leviticus, HAT I/4, Tübingen 1966.
- Emmanuel : Sur Esau et le Droit d'aînesse, Evid 15/96, 1963, 29 - 30.
- Engert, T : Ehe- und Familienrecht der Hebräer, München 1905.
- Engels, F : Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates. Im Anschlusse an L. H. Morgans Forschungen, Zürich 1884.
- Erbt, W : Die Hebräer, Leipzig 1906.
- Erman, A : Aegypten und aegyptisches Leben im Altertum geschildert, I und II, Tübingen 1885.
- Falk, Z. W : Manumission by Sale, JSS 3, 1958, 127 - 128.
- : Ex 21,6, VT 9, 1959, 86 - 88.
- : Hebrew Legal Terms: II שלם, קנה, מכר, JSS 12, 1967, 214 - 244.
- : Zum jüdischen Handelsrecht, RIDA III/16, 1969, 11 - 19.
- : Introduction to the Jewish Law of the Second Commonwealth, Leiden 1972.

- Falkenstein, A : Das Gesetzbuch von Lipit Ištar von Isin, 1. Philologisches zum Gesetzbuch, Or 19/1, 1950, 103 - 111.
- : La cité temple sumérienne, Cahiers d'Histoire Mondiale 1, 1953/54, 784 - 814.
- : Ur-Mammu-Law Code, Or 23, 1954, 49 - 51.
- : Die neusumerischen Gerichtsurkunden, ABAW 39, 40, 44 (I - III), München 1956-1957.
- : Die Inschriften Gudeas von Lagaš, Rom 1966.
- Falkenstein, A. - Soden, A: Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete, Zürich 1953.
- Farnell, L. : Sociological hypotheses concerning the position of women in ancient religion, Handbuch der Religionswissenschaft, hrsg. v. J. Leipoldt, IV, 1/2, 1922, 70 - 94.
- Feigin, S : Some cases of Adoption in Israel, JBL 50, 1931, 186 - 200.
- Fendler, N : Zur Sozialkritik des Amos. Versuch einer wirtschafts- und sozialgeschichtlichen Interpretation alttestamentlicher Texte, BvT 33, 1973, 32 - 54.
- Fensham, F. C : New Light on Exodus 21,6 and 22,7 from the Laws of Eshnunna, JBL 78, 1959, 160 - 161.
- : Widow, Orphan and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature, JNES XXI/2, 1961, 129 - 139.
- : 'D in Exod. XXII, 12, VT 12, 1962, 337 - 339.
- : Aspects of Family Law in the Covenant Code in Light of Ancient Near Eastern Parallels, Dine Israel 1, 1969, 5 - 19.

- : The Son of the Handmaid in Northwest Semitic,
VT 19/3, 1969, 312 - 321.
- Fenske, J. M : Les Lois hittites et la législation israélite,
ETS 66, 1964, 21 - 31.
- Feucht, C : Untersuchungen zum Heiligkeitgesetz, Berlin 1964.
- Feuchtwang, D : Studien zum babylonischen Rechtswesen, ZA VI, Bd 4,
4. Heft, Febr. 1892, 437 - 446.
- Fey, R : Amos und Jesaja. Abhängigkeit und Eigenständigkeit
des Jesaja, WMonANT 12, 1963, 5 - 159.
- Finkelstein, J. J : Ammisaaduqa's Edict and the Babylonian Law Codes,
JCS 15, 1961, 91 - 104.
- : An Old Babylonian Herding Contract and Gn 31, 38f,
JAOS 88, 1968, 30 - 36.
- : The Laws of Ur-Nammu, JCS XXII/3-4, 1968-69,
66 - 82.
- : Assyrian Contracts from Sultantepe, Anatolian
Studies 7, 137 - 144.
- Finley, M. I : La servitude pour dettes, RHDroitFrÉtr 43, 1965,
159 - 184.
- Fisher, L. R : An Amarna Age Prodigal, JSS 3, 1958, 113 - 122.
- Flach, J : Le code de Hammourabi et la constitution originaire
de la propriété dans l'ancienne Chaldée, RH 94,
1907, 272 - 289.
- : La propriété collective en Chaldée et la prétendue
féodalité militaire du Code de Hammourabi, RH 95,
1907, 309 - 336.
- Förtsch, W : Altbabylonische Wirtschaftstexte aus der Zeit
Iugalanda's und Urukagina's, Vorderasiatische
Schriftdenkmäler der Königlichen Museen zu Berlin,
Heft XIV, 1. Hälfte.

- Förster, G : Das mosaische Strafrecht in seiner geschichtlichen Entwicklung, Leipzig 1900.
- Fohrer, G : Der Arme im Alten Testament, Innere Mission 4, 1956, 26 - 28.
- : Tradition und Interpretation im AT, ZAW 73, NF 32, 1961, 1 - 30.
- : Einleitung in das Alte Testament, Heidelberg 1969¹¹.
- Fraine, J. de : Individu et société dans la religion de l'AT, Bib 33, 1952, 324 - 355. 445 - 475.
- Freund, L : Zum semitischen Ehegüterrecht bei Auflösung der Ehe, WZKM XXX, 1917/18, 163ff.
- Friedrich, J : Zu einigen umstrittenen Paragraphen der Hethitischen Gesetze, Symbolae Paul Koschaker, Leiden 1939, 1 - 10.
- : Hethitisches Wörterbuch, Heidelberg 1952.
- : Die hethitischen Gesetze, Leiden 1959.
- Fries, S.A : Die Gesetzesschrift des Königs Josia. Eine kritische Untersuchung, Leipzig 1903.
- Fritzsche, H.G : Die Anfänge christlicher Ethik im Dekalog, TIZ 98, 1973, S. 161 - 170.
- Fuchs, K : Die alttestamentliche Arbeitergesetzgebung im Vergleich zum Codex Hammurapi, zum altassyrischen und hethitischen Recht, Heidelberg 1934.
- Furlani, G : La sentenza di dio nella religione babilonese e assira, Atti della Accademia Nazionale dei Lincei Memorie, classe die Scienze morali, storiche e filologiche, Ser VIII/vol II, fasc 5, 1950, 219 - 279.
- Gabriel, J : Die soziale Gesetzgebung im AT, Jahrbuch der österreichischen Leo-Gesellschaft 7, 1930, 201 - 218.

- Gall, A. von : Die Entstehung der humanitären Forderungen des Gesetzes, ZAW 30, 1910, 91 - 98.
- Galling, K : Ein Stück jüdischen Fodenrechts in Jesaja 8, ZDFV 56, 1933, 209 - 218.
- : Die Ausrufung des Namens als Rechtsakt in Israel, TLZ 81, 1956, 65 - 70.
- : Ein Ostrakon aus Samaria als Rechtsurkunde. Erwägungen zu C 1101, ZDFV 77, 1961, 173 - 185.
- Gamm, H.-J : Umrisse zu einer Sozialgeschichte Alt-Israels, Pädagogische Rundschau 20,12, Düsseldorf 1966, 1051-1058.
- Gard, D.H : Power for Life. The Rise of Organized Law in Mesopotamia and its Bearing upon the Mosaic Book of the Covenant, Interpr XI/1, 1957, 41 - 47.
- Garelli, P : Trois tablettes cappadociennes du musée de Rouen, RA 51, 1957, 1 - 10.
- Garstang, J : The Heritage of Salomon. An Historical Introduction to the Sociology of Ancient Palestine, London 1934.
- Gaudemet, J : Familie I (Familienrecht), RAC 7, 1967, 286 - 358.
- Gelb, J.J : Old akkadian stone tablet from Sippar. Revista degli studi orientali 32, 1957 = Scritti in onore Guiseppe Furlani, 83ff.
- Gelin, A : Die Armen - sein Volk, Mainz 1957.
- : La morale d'Israel, Amicl 68, 1958, 65 - 69.
- Gerstenberger, E : The Woe-Oracles of the Prophets, JEL 81/3, 1962, 249 - 263.
- : Wesen und Herkunft des "apodiktischen Rechts", WMonANT 20, 1965.

- Gese, H : Der Dekalog in seiner Ganzheit betrachtet, ZTK 64/2, 1967, 121 - 138.
- Gesenius, W. - Puhl, F: Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das AT, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1962.
(Gesenius)
- Gesenius, W. - Houtzsch, E.: Hebräische Grammatik, Leipzig 1909²⁸.
(G.-H.)
- Gilmer, H : The If-You Form in Israelite Law, Emory 1969.
- Ginzberg, E : Studies in the Economics of the Bible, JOR 22, 1931/2, 343 - 408.
- Goetz, F : Die sozialökonomische Verfassung im alten Judäa nach der Thora und ihre Zukunft, Bemo 1923.
- Goetze, A : Eethiter, Churriter und Assyrer, Oslo 1936.
- : The Laws of Eshnunna, AASOR XXXI, 1956, 1 - 197.
(CE)
- : Old Babylonian Documents from Sippar, The Collection of the Catholic University of America, JCS 11, 1957, 15 - 40.
- : Two Ur-Dynasty Tablets dealing with Labor, JCS 16/1, 1962, 13 - 16.
- : An Archaic Legal Document, JCS XX, 1966, 126 - 127.
- : On § 163, 164/5 and 176 of the Hittite Code, JCS XX, 1966, 128 - 132.
- Goldstein, J.A : The Syriac Bill of Sale from Dura-Europos, JNES 25/1, 1966, 1 - 16.
- Gordon, C.H : Parallèles nouziens aux lois et coutumes de l'AT, RE 44, 1935, 34 - 41.

- : A marriage of the Gods in Canaanite mythology,
BASOR 64, 1936, 29 - 33.
- : Ugaritic Handbook, Analecta Orientalia 25,
1947. (UH)
- : The Patriarchal Age, JBR XXI, 1953, 238 - 243.
- : A Note on the Tenth Commandment, JBR 31/3, 1963,
208 - 209.
- Gottstein, M. H : Du sollst nicht stehlen, TZBas 9, 1953, 394 - 395.
- Gray, J : Feudalism in Ugarit and Early Israel, ZAW 64,
1952, 49 - 55.
- Gray, H.P : The Hâbirû-Hebrew Problem, HUCA 29, 1958,
135 - 202.
- Greenberg, M : Hebrew segullâ: akkadian silkiltu, JAOS 71/3, 1951,
172 - 175.
- : The Hab/piru, New Haven 1955.
- : Some Postulates of Biblical Criminal Law, Yehezkiel
Kaufmann Jubilee Volume, Jerusalem 1960, 5 - 28.
- : Another Look of Rachels Theft of the Theraphim,
JBL 81, 1962, 239 - 248.
- Greene, W.B : The Ethics of the O.T., Pric.Th.Rev. 27, 1929,
153 - 192.
- Grelot, P : L'Ancien Orient connaissait-il l'Amour du prochain?
Cahiers Évangile, 15, Paris 1954, 57 - 66.
- : Die Entwicklung der Ehe als Institution im AT,
Concilium 6, 1970, 320 - 325.
- Gressmann, H : Die Schriften des Alten Testaments neu übersetzt und
für die Gegenwart erklärt, Göttingen 1910ff.

- : Altorientalische Texte zum Alten Testament,
Berlin und Leipzig 1926. (ACE)
- : Altorientalische Bilder zum Alten Testament,
Berlin und Leipzig 1927. (AOP)
- Grether, O : Hebräische Grammatik für den akademischen Unterricht,
1955².
- Grünfeld, R : Die Stellung der Sklaven bei den Juden nach bib-
lischen Quellen, Breslau 1886.
- Gunkel, H : Genesis, Göttingen 1966⁷.
- Gurney, O.R - Kramer, S.N: Two Fragments of Sumerian Laws, Studies in
Honor of Benno Landsberger on His 75th Birthday,
April 21, 1965, Chicago 1965, 13 - 19.
- Gustavs, KA : Parallelen zu alttestamentlichen Gesetzesbestimmungen
in akkadischer Weisheitsliteratur, ZAW 7, 1930,
231 - 232.
- Haase, R : Zur Anzeigenschaft des Finders nach hethitischem
Recht, WO, 1957, 378 - 381.
- : Über Noxalhaftung in der hethitischen Rechtssammlung,
ArOr 29, 1961, 419 - 421.
- : Der privatrechtliche Schutz der Person und der
einzelnen Vermögensrechte in der hethitischen
Rechtssammlung, Tübingen 1961.
- : Der Eigentumsübergang beim Kauf nach hethitischen
Gesetzestexten (II § 38), EO 17, 1960, 10 und 11.
- : Die keilschriftlichen Rechtssammlungen in ihrer
deutschen Übersetzung, Wiesbaden 1963.
- : Einführung in das Studium keilschriftlicher Rechts-
quellen, Wiesbaden 1965.

- : Zum hethitischen Prozeßrecht, ZANF 23, 1965, 55 ff.
- : Die Behandlung von Tierschäden in den Keilschriftrechten, RIDA III/14, 1967, 11 - 65.
- : Anmerkungen zum ugaritischen Immobilienkauf, ZANF 24, 1967, 196 - 210.
- : Die Fragmente der hethitischen Gesetze. Transkribiert und nach Paragraphen geordnet, Wiesbaden 1968.
- : Eine hethitische Prozeßurkunde - RS 17.109, UF III, 1971, 71 - 71.
- Haddon, A. C : Ethics among Primitive Peoples, ET XXIII, 9 (Juni 1912), 403 - 409.
- Haller, M : Religion, Recht und Sitte in den Genesissagen. Ein religionsgeschichtlicher Versuch, Bern 1905.
- Hammerschaimb, E : Some Observations on the Aramaic Elephantine Papyri, VT 7, 1957, 17 - 34.
- Harris, R : The Archive of the Sin Temple in Khafajah, JCS IX, 1955, 31 - 58.59-88.91-120.
- Harrison, R. K : The Matriarchate and the Hebrew Legal Succession, EvQ 29, 1957, 29 - 34.
- Hartmann, B : Silber und Gold im AT, SchwTUM 28, 1958, 29 - 33.
- Haupt, P : Das 5. sumerische Familiengesetz, ZA XXX, 1915/16, 93 - 95.
- Hecker, K : Die Keilschrifttexte der Universitätsbibliothek Gießen, unter Benutzung nachgelassener Vorarbeiten von Julius Levy, hrsg. und bearb. von K. Hecker. Berichte und Arbeiten der Universitätsbibliothek Gießen, 9, 1966.

- Heinisch, P : Das Buch Exodus, Bonn 1934.
- Hejcl, J : Das alttestamentliche Zinsverbot im Lichte der ethnologischen Jurisprudenz sowie des altorientalischen Zinswesens, Freiburg 1907.
- Hempel, J : Gottesgedanke und Rechtsgestaltung in Altisrael, ZST 8, 1931, 377 - 395.
- : Das Ethos des AT, EZAW 67, 1938.
- : On the Problem of Law in the Old and New Testament, AnglTR 34, 1952, 227 - 232.
- Henninger, J : Das Eigentumsrecht bei den heutigen Beduinen Arabiens, Zeitschrift für Vergleichende Rechtswissenschaften 61, 1959, 6 - 56.
- : Zum Erstgeborenenrecht bei den Semiten, Fs W. Caskel, hrsg. v. E. Graf, Leiden 1968, 162 - 183.
- Henrey, K. H : Land tenure in the OT, Palestine Exploration Quarterly 86, 1954, 5 - 15.
- Hentschke, R : Gesetz und Eschatologie in der Verkündigung der Propheten, ZEvEthik 4/1, 1960, 46 - 56.
- Herdner, A : Corpus des textes en cunéiformes alphabétiques de Ras Shamra, Campagnes I à XI, 1929 à 1939, Paris 1963.
- Herner, S : Vegetabilische Erstlingsopfer im Pentateuch, Lund 1918.
- Herrmann, J : Die soziale Predigt der Propheten, Biblische Zeit- und Streitfragen VI, 12, Berlin 1911.
- : Das zehnte Gebot, Sellin-Fs 1927, 69 - 82.
- Hessler, E : Die soziale Predigt der alttestamentlichen Propheten, Wissenschaft und Weisheit, Düsseldorf 1952, 195 - 203.

- Hirsch, H : Akkadisch (altassyrisch) mazzāzum, Pfand, Verpfändung, WZKM 62, 1969, 52 - 61.
- Hoenig, S. B : Sabbatical Years and the Year of Jubilee, JQR 60, 1969/70, 222 - 236.
- Hoffmann, D : Das Buch Leviticus, 2 Hbde, Berlin 1905/06.
- Hoftijzer, J - Pestman, P.W.: Hereditary rights as laid down in the marriage contract Krealing, PiOr 19/5-6, 1962, 216 - 219.
- Holzinger, H : Exodus, HAT, Tübingen 1900.
- : Die und Frau im vordeuteronomischen Israel, EZAW 27, 1914, 229 - 241.
- Horst, F : Artikel "Eigentum", RGG³, 363 - 364.
- : Artikel "Gericht, Gerichtsbarkeit, Gerichtsverfassung I" in Israel, EKL I, 1956, 1510 - 1511.
- : Zwei Begriffe für Eigentum (Besitz) נחלה und נחלת. Fs W. Rudolph, Tübingen 1961, 135 - 152. 152 - 156.
- : Gottes Recht, Gesammelte Studien zum AT. (Das Privilegrecht Jahwes. Die Doxologien im Amosbuch. Der Diebstahl im AT. Die Formen des althebräischen Liebesliedes. Segen und Segenshandlungen in der Bibel. Das Eigentum nach dem AT. Der Mensch als Ebenbild Gottes. Naturrecht im AT. Recht und Religion im Bereich des AT. Der Eid im AT.) Hrsg. v. H.W. Wolff, München 1961.
- Huey, F.P. : The Ethical Teaching of Amos. Its content and Relevance. SWJT IX/1, 1966, 57 - 67.
- Humbert, P : Étendre la main, VT 12, 1962, 383 - 395.

- Hrozný, F : Code hittite provenant de l'Asie Mineure, Paris 1922.
- Hyman, P : The Other Half: Women in the Jewish Tradition, Conservative Judaism 26, 1971/72, 14 - 21.
- Jackson, F. S : Zur Intention im israelitischen Gesetz, HUCA 1971, 197 - 225.
- : Theft in Early Jewish Law, London 1972.
- Jacob, E : Die altassyrischen Gesetze und ihr Verhältnis zu den Gesetzen des Pentateuch, Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft 41, 1925, 319 - 387.
- : Les bases théologiques de l'éthique de l'Ancien Testament, SYR 7, 1959, 39 - 51.
- : Interpretation in Contemporary Theology V. The Biblical Prophets: Revolutionaries or Conservatives? Interpr 19/1, 1965, 47 - 55.
- Janzen, J. G : The Bible and Our Social Institutions, Interpr 27, 1973, 327 - 348.
- Jean, Ch. F : Nouveaux contracts de Larsa, RA 26, 1929, 104 - 107.
- : Six campagnes de fouilles à Mari, 1933-1939, NRT 74, 1952, 607 - 633.
- Jepsen, A : Untersuchungen zum Bundesbuch, Stuttgart 1927.
- : Die "Hebräer" und ihr Recht. AfO 15, 1945-51, 55 - 68.
- : Die Begriffe des "Erlösens" im AT. Fs für R. Herrmann, Berlin 1957, 153 - 163.
- : Amah und Schiphcha^h, VT 8, 1958, 293 - 297. 425.
- : Beiträge zur Auslegung und Geschichte des Dekalogs, ZAW 79, 1967, 277 - 304.

- Jeremias, A : Moses und Hammurabi, Leipzig 1903.
- : Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients, Leipzig 1906.
- Jirku, A : Keilschriften aus Assur verschiedenen Inhalts, ed. O. Schroeder, Leipzig 1920.
- : Keilschriften aus Boghazköi IV, ed. Hrozny, Leipzig 1921.
- : Altorientalischer Kommentar zum AT, Hildesheim 1972.
- : Das weltliche Recht im AT. Stilgeschichtliche und rechtsvergleichende Studien zu den juristischen Gesetzen des Pentateuchs, Gütersloh 1927.
- : Das israelitische Jobeljahr, Fs R. Seeberg II, Leipzig 1929, 169 - 179.
- : Drei Fälle von Haftpflicht im altorientalischen Palästina, Syrien und Deuteronomium cap. 21, ZAW 79/3, 1967, 359 - 360.
- Imparati, F : Le leggi ittite, Roma 1964.
- Johnston, L : Old Testament Morality, CBQ XX/1, 1958, 19 - 25.
- Johnstone, W : Old Testament Technical Expressions in property holding, contributions from Ugarit, Ugaritica VI, 1969, 309 - 317.
- Kapelrud, A. S : Israels Propheten und das Recht, Svensk Exegetisk Årsbk, Uppsala XVIII-XIX, 1953-54, 17 - 31.
- Kardimon, S : Adoption as remedy for infertility in the Period of Patriarchs, JSS III, 1958, 123 - 126.
- Karpinski, L : Der gegenwärtige Stand der Erforschung des Bundesbuches und seiner Zusammenhänge mit anderen Rechtssammlungen des Alten Vorderen Orients, Meander 19/1, 1964, 18 - 29.

- Hautzsch, E : Die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT in Verbindung mit anderen übersetzt und herausgegeben, 2 Ede., 1900, Neudruck 1921.
- Jennet, . H : Ancient Hebrew Social Life and Custom as indicated in Law, Narrative and Metapher, London 1933.
- Feszler, W : Die literarische, historische und theologische Problematik des Dekalogs, WB 7, 1957, 1 - 16.
- Kienast, B : Zum altbabylonischen Pfandrecht, ZSav 83, 1966, 334 - 338.
- Milian, R : Apodiktisches und kasuistisches Recht im Licht Ägyptischer Analogien, EZ 7/2, 1963, 185 - 202.
- : Literarkritische und formgeschichtliche Untersuchung des Heiligtumsgesetzes, PEF 19, 1963. (HG)
- Mirschner, B : Soziale Gesetzgebung der Juden in der Bibel, Jüdisches Lexikon Berlin 1930, 501 - 509.
- Klengel, H : Soziale Aspekte der altbabylonischen Dienstmiete, Beiträge zur sozialen Struktur des alten Vorderasiens, hrs.Klengel, Berlin 1971, 39 - 52.
- Kleinert, P : Die Profeten Israels in sozialer Beziehung, Leipzig 1905.
- Klíma, J : Zur Entziehung des Erbrechtes im altbabylonischen Recht, Fs P. Moschaker III, 1939, 80 - 93.
- : Zur Entziehung des Erbrechtes nach den akkadischen Urkunden aus Susa, Charisteria Orientalia I, Rypka, 128 - 134.
- : Untersuchungen zum altbabylonischen Erbrecht, Prag 1940.

- : La société d'Ugarit d'après les textes accadiens de Ras Shamra, EOS 47, 1956, 63 - 75.
 - : Die Stellung der ugaritischen Frau (auf Grund der ugaritischen Texte von Ras Shamra), ArOr 25/3, 1957, 313 - 333.
 - : Urukagina, der große Reformator in der mesopotamischen Frühzeit, Das Altertum 3, Berlin 1957, 68 - 78.
 - : Quelques remarques sur le droit successoral d'après les prescriptions néo-babyloniennes, ArOr 27/3, 1959, 401 - 406.
 - : Gesellschaft und Kultur des alten Mesopotamien, Prag 1964.
 - : Zur Stellung des mesopotamischen Sklaven. Neue Beiträge zur Geschichte der alten Welt I, 1964, 19 - 29.
 - : Zu einigen älteren und neueren Problemen der keilschriftrechtlichen Forschungen, Studia Semitica Ioanni Bakos Dicata, Bratislava 1965, 139 - 145.
 - : Zum Rechtscharakter der demotischen Gesetzesfragmente von Hermopolis, ArOr 34/3, 1966, 417 - 420.
 - : La vie sociale et économique à Mari, Rencontre Assyriologique Internationale, Paris 1967, 39 - 50.
- Klima, J - Petschow, H - Cardascia, G: Gesetze A-C, Reallexikon für Assyriologie 3, 4, Berlin 1966, 243 - 297.
- Klüber, F : Artikel "Eigentum", Handbuch theologischer Grundbegriffe, hrsg. H. Fries, Bd 1, München 1962, 251 - 258.

- Köhler, L : Artikel "Jubeljahr" in RGG², Bd III, Sp 310.
- : Die hebräische Rechtsgemeinde, Pestrede, Zürich 1931.
Abgedr. Der hebräische Mensch, Tübingen 1953,
143 - 171.
- Köhler, L - Baumgartner, W: Lexicon in Veteris Testamenti Libros,
1958.
- Kohler, J : Gemeinderschaft und Familiengut im israelitischen
Recht, Zeitschrift für vergleichende Rechtswissen-
schaft 1905, 217 - 222.
- Kohler, J - Peiser, F. B: Aus dem babylonischen Rechtsleben I,
Leipzig 1890, II 1891, III 1894, IV 1898.
- : Hammurabis Gesetz, Leipzig 1904.
- Kohler, J - Ungnad, A: Hammurabis Gesetz II-V, Leipzig 1909/10.
(Kohler-Ungnad)
- : Hundert ausgewählte Rechtsurkunden aus der Spätzeit
des babylonischen Schrifttums, Leipzig 1911.
- : Assyrische Rechtsurkunden, Leipzig 1913.
- Kopf, L : Arabische Etymologien und Parallelen zum Eibel-
wörterbuch, VT 8, 1958, 161 - 215.
- Kornfeld, W : L'adultère dans l'Orient Antique, RE 57/1, 1950,
92 - 109.
- : Studien zum Heiligkeitgesetz (Lev 17-26),
Wien 1952.
- Kornfeld, W - Schnackenburg, R: Biblische Ethik, Sacram. Mundi I,
Freiburg 1967, 540 - 545. 545 - 552.
- Korošec, V : Beiträge zum hethitischen Privatrecht, ZSav 52,
1932, 15 - 169.
- : Das Eigentum an Haustieren nach dem hethitischen
Gesetzbuch, Symbolae Koschaker, Leyde 1939,
37 - 49.

- : Le code d'U^rnunna et le code de Lipit-Ištar.
Quelques remarques juridiques. Schriften der slowenischen Akademie der Wissenschaften, Classis I, Historia et sociologica, Ljubljana 1953.
- : Das hethitische Recht in seiner Stellung zwischen Osten und Westen, Südostforschungen 15, 1956, 22 - 40.
- : Le code de Hammourabi et les droits antérieurs, RIDA 8, 1961, 11 - 27.
- : Les lois hittites et leur évolution, RA 57, 1963, 121 - 144.
- : Keilschriftrecht, Handbuch der Orientalistik, erste Abt. Ergänzungsbd. III: Orientalisches Recht, Leyde 1964, 49 - 219.
- : Novi fragmenti sumerskega prava iz Ura, Zbornik znanstvenih razprav pravne fakultete v Ljubljani 32, 1966, 155 - 172; 173 - 177 dtsh.
- : Über die neuesten sumerischen Gesetzesfragmente aus Ur, ANTIKROPOS 63/64, 1968/69, 268.
- Koschaker, P : Rechtsvergleichende Studien zur Gesetzgebung Hammurapis, Leipzig 1917.
- : Neue babylonisch-assyrische Rechtsdenkmäler, ZSav 41, 1920, 278 - 296.
- : Quellenkritische Untersuchungen zu den Altassyrischen Gesetzen, Leipzig 1921.
- : Artikel: Altnesopotamisches Recht, Reallexikon der Vorgeschichte 3, hrsg. Ebert, 1925, 114 - 119.
- : Neue keilschriftliche Rechtsurkunden aus der El-Amarna Zeit, Abhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl., Bd 39, 1928.

- : Forschungen und Ergebnisse in den keilschriftlichen Rechtsquellen, ZSav 29, 1929, 188 - 201.
- : Über einige griechische Rechtsurkunden aus den östlichen Randgebieten des Hellenismus, Leipzig 1931.
- : Zum Levirat nach hethitischem Recht, ZHittAs III/10, 1933, 77 - 88.
- : Fratrarchat in Keilschriftrechten, ZA 41, 1933, 1 - 89.
- : Das Keilschriftrecht, ZDMG LXXXIX, N.F. XIV, 1935, 1 - 39.
- : Der Begriff des Kaufs nach keilschriftlichen Rechtsurkunden des 3. Jahrtausends v. Chr. Jahrbuch der preußischen Akademie der Wissenschaften, 1941, Berlin 1942.
- : Eheschließung und Kauf nach alten Rechten, ArOr XVIII, 1950, 210 - 296.
- : Zur Interpretation des Art 59 des Codex Bilalama, JCS V, 1952, 104 - 122.
- : Babylonisch - assyrisches Bürgschaftsrecht, ein Beitrag zur Lehre von Schuld und Haftung, 1966 Neudruck der Ausgabe von 1911.
- Kramer, S : Geschichte beginnt mit Sumer, München 1959.
- Kraus, F. R : Die sumerische Entsprechung der Phrase ANA ITTISU, Symbolae ad iura orientalis antiqui pertinentes Paulo Koschaker dedicatae, Leiden 1939, 50 - 60.
- : Zum altbabylonischen Erbrecht, ArOr 17, 1949, 406 - 412.
- : Neue Rechtsurkunden der altbabylonischen Zeit. Bemerkungen zu Ur Excavations Texts, WO 2, 1954/59, 120 - 136.

- : Ein Edikt des Königs Ammi-saduqa von Babylon, Leiden 1958.
- : Vom altmesopotamischen Erbrecht, ein Vortrag. StudOccJurOrAnt 9, 1969, 1 - 17.
- : Erbrechtliche Terminologie im Alten Mesopotamien, EOS, Leiden 1969, 18 - 57.
- Kraus, H.-J : Die Bedeutung des Eigentums im Deuteronomium. Das Eigentum als Problem evangelischer Sozial-ethik, Kirche im Volk, Heft 2, Stuttgart 1949, 103 - 111.
- : Ahabs Gewalttat an Naboth, Kirche im Volk, Heft 2, Stuttgart 1949, 155 - 160.
- : Die prophetische Botschaft gegen das soziale Unrecht Israels, EvT 15, 1955, 295 - 307.
- : Die prophetische Verkündigung des Rechts in Israel, ZSt 51, 1957, 3 - 38.
- Krotkoff, G : Beduinenrecht und gesetztes Recht, WZKM 56, 1960, 99 - 108.
- Kübel, Fr. E : Die soziale und volkswirtschaftliche Gesetzgebung des AT, 1870.
- Kunkel, W : Zur gräko-ägyptischen Doppelurkunde, Studi in onore di Salvatore Riccobono I, 1936, 415 - 433.
- Kuschke, A : Arm und reich im AT, ZAW 57, 1939, 31 - 57.
- : Die Menschenwege und der Weg Gottes im AT, ST V, 1951, 106 - 118.
- Kutsch, E. : Das Herbstfest in Israel, Diss. Mainz 1955.
- Lachemann, E. R : Note on Ruth 4,7-8, JBL 56, 1937, 53 - 56.

- Lambert, M : Les réformes d'Urukagina, RA 50, 1956,
169 - 184.
- Landsberger, E : Die babylonischen Termini für Gesetz und Recht,
SPKD 1939, 219 - 234.
- Langford, N. F : Gospel and Duty. A study for the unity of
biblical Ethics, Interpr V/3, 1951, 268 - 284.
- Lauterbach, W : Der Arbeiter in Recht und Rechtspraxis des Alten
Testaments und des Alten Orients, Diss. Heidelberg
1936.
- Lautner, J. G : Artikel: Eigentum, Reallexikon der Vorgeschichte 3,
hrsg. Ebert, 1925, 48 - 51.
- Leemans, W. F : The rate of Interest in Old Babylonian Times,
RIDA V, 1950, 7 - 34.
- : Some aspects of theft and robbery in Old-Babylonian
documents, RSO XXXII, 1957, 661 - 666.
- : Legal and administrative documents of the Time
of Hammurabi and Samsuiluna, Leiden 1960.
- Leeuwen, C. van : Le développement du sens social en Israel avant
l'ère Chrétienne, Assen 1955.
- Le Frois, B : Semitic Totality Thinking, CEA XVII/2, 1955,
195 - 203.
- Le Gac, Y : Deux inscriptions de Gudea, Patési de Lagas,
ZA 7, 1892, 8 - 15.
- Lehmann, E : Textbuch zur Religionsgeschichte, Leipzig 1922².
- Lehmann, M. R : Abrahams Purchase of Nachpelah and Hittite Law,
Bulletin Archéologique du Comité des Travaux
Historiques, Paris 1953, Nr. 129, 15 - 18.

- Leipoldt, J : Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum, Leipzig 1954.
- Leovy, J. G. jun. - Greer, M. T: Law and Social Development in Israel, AnglTR XXXIX, 1957, 9 - 24.
- Lévy, J. P : Les ventes dans la Bible, le transfer de Propriété et le "Trinzip der notwendigen Entgeltlichkeit", Mélanges Ph. Meylan 2, 1963, 157 - 167.
- Lévy-Brühl, H : Le mariage de Booz, Evid 17, 1951, 29 - 33.
- Lewy, I : Auerbachs neuester Beweis für den Kosaischen Ursprung der Zehn Gebote widerlegt, VT 4, 1954, 313 - 316.
- : Dating the Covenant Code sections of humanness and rightteousness (Ex 22,20-26; 23, 1-9), VT 7, 1957, 322 - 326.
- : The Biblical Institution of Deror in the Light of Akkadian Documents, Bretz Israel V, 1958, 21 - 31.
- L'Hour, J : Die Ethik der Bundestraddition im AT, SFS 14, 1967, 5 - 154.
- Liagre-Poehl, F. M. Th: Eine Tauschurkunde aus dem 5. Regierungsjahr des Assur-Nadin-Shumi, Or 1948, 116 - 134.
- Liedke, G : Gestalt und Fezeichnung alttestamentlicher Rechts-sätze. Eine formgeschichtlich-terminologische Studie, Neukirchen 1971.
- Loeb, I : La littérature des Pauvres dans la Bible , I et II, REJ 40, 161 ff, REJ 45, 1 ff, REJ 46, 16 ff.
- Löhr, M : Sozialismus und Individualismus im alten Israel. Ein Feitrag zur alttestamentlichen Religionsgeschichte. BZAW 10, Gießen 1906.

- Lofthouse, W. F : The Social Teaching of the Law, The Expositor
1908, 449 - 469.
- Lohfink, N : Zur Dekalogfassung von Dtn 5, FZ 9, 1965,
17 - 32.
- Lowie, R. H : Incorporeal Property in primitive Society,
Yale Law Journal 37, 1928, 551 - 563.
- Lüddeckens, E : Ägyptische Eheverträge, Wiesbaden 1960.
- Lurje, M : Studien zur Geschichte der wirtschaftlichen und
sozialen Verhältnisse im israelitisch-jüdischen
Reiche vor der Einwanderung in Kanaan bis zum
babylonischen Exil, BZAW 45, 1927.
- Lutz, H. F : Legal and Economic Documents from Ashjälly,
University of California Publications in Semitic
Philology X, 1, 1931.
- Maag, V : Text, Wortschatz und Begriffswelt des Buches Amos,
Leiden 1951.
- Maass, F : Hazor und das Problem der Landnahme, Von Ugarit
nach Qumran, BZAW 77, 1958, 105 - 117.
- Mackenzie, R. A. F: The Formal Aspect of Ancient Near Eastern Law,
The Seed of Wisdom, in Honour of T. J. Meek,
1964, 31 - 44.
- Malamat, A : The ban in Mari and in the Bible, Biblical Essays,
1966, 40 - 49.
- Malinine, M : Partage testamentaire d'une propriétaire (dans
l'anc. Egypte: Pap. Moscou, n° 123), NAWG 1965,
4, 97 - 101.
- Mandelkern, S : Veteris Testamenti Concordantiae, Berlin 1925².
- Mandl, H : Das Sklavenrecht des AT, Hamburg 1886.

- Margolius, A : Mutter und Kind im altbiblischen Schrifttum, Berlin 1936.
- Marmorstein, E : The Veil in Judaism and Islam JJS V, 1954, 1 - 11.
- Marti, K : Das Buch Jesaja, HAT X, Tübingen 1900.
- Marzal, A : Mari Clauses in "casuistic" and "apodictic" Styles, Part I GEQ 33, 333 - 364; Part II GEQ 33, 1971, 492 - 509.
- Matoub, L : Purchase of landed property in Ur by Falmumamke, Charisteria Orientalia I, Ryppka, 179 - 186.
- Matouš, H : Zu den Ausdrücken für "Zugabe" in den vorsargonischen Grundstückskaufurkunden, ArOr 22, 1954, 434 - 443.
- Matthes, J. C : Der Dekalog, ZAW 24, 1904, 17 - 41.
- Mathys, F : Sabbatruhe und Sabbatfest, TZ 28, 1972, 242 - 262.
- May, H. G : Individual Responsibility and Retrubution, HUCA 32, 1961, 107 - 120.
- Mazzacasca, F : Esdros, Nehemias y el Ano Sabático, RB 68, 1961, 1 - 8. 82 - 96.
- Meek, A : New Interpretation of the Code of Hammourabi, §§ 117 - 119, JNES VII/3, 1948, 180 - 183.
- Meissner, B : Studien zur Serie ana ittišu, ZA 7, 1892, 16 - 32.
- : Beiträge zum altbabylonischen Privatrecht, Heidelberg 1893.
- : Assyriologische Studien III, Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft Berlin 1905, 233 - 315,
- : Ein Entwurf zu einem neubabylonischen Gesetzbuch. Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften 1918, 280 - 297.

- : Babylonien und Assyrien, I und II, Heidelberg 1920.
 - : Die Inschriften der altassyrischen Könige, Leipzig 1926.
- Meissner, B - Oberhuber: Die Keilschrift, Berlin 1967 (Sammlung Götschen Bd 708 ab).
- Mendelsohn, I : Legal Aspects of Slavery in Babylonia, Assyria and Palestine. A Comparative Study, Williamsport 1932.
- : The Conditional Sale into Slavery of Free Born Daughters in Muzi and the Law of Ex 21, 7-11. JAOS 55, 1935, 190 - 195.
 - : Slavery in the Ancient Near East, New York 1949.
 - : The Disinheritance of Jephthah in the Light of Paragraph 27 of the Lipit Ishtar Code, IEJ 4/2, 1954, 116 - 119.
 - : Authority and Law in Canaan-Israel, Suppl. JAOS 17, 1954, 25 - 33.
 - : On the Preferential Status of the Eldest son, BASOR 156, 1959, 38 - 40.
 - : On Marriage in Alalakh, Essays on Jewish Life and Thought, presented in honour of Salo Wittmayer Baron, New York 1959, 351 - 357.
- Mendenhall, G. E : Ancient Oriental and Biblical Law, Biblical Archaeologist, XVII/2, New Haven 1954, 26 - 46.
- : Recht und Bund in Israel und dem Alten Vorderen Orient, Zürich 1960.
 - : The relation of the Individual to Political Society in Ancient Israel. Biblical Studies ... H.C. Alleman (Locust Valley (N Y) 1960), 89 - 108.

- Menes, A : Die sozialpolitische Analyse der Urgeschichte,
ZAW 2, 1925, 33 - 62.
- : Die vorexilischen Gesetze Israels im Zusammenhang
seiner kulturgeschichtlichen Entwicklung, Gießen
1928.
- Messner, J : Naturrechtswidrigkeiten im AT? Jahrbuch des
Institutes für christliche Sozialwissenschaften 3,
München 1961, 109 - 122.
- Meyer, E : Die Sklaverei im Altertum, Dresden 1898.
- Miles, J. C - Gurney, O. R: The Laws of Eshnunna, ArOr 17, 1949,
174 - 188.
- Mittelmann, J : Der altisraelitische Levirat. Eine rechtshistorische
Studie, Leipzig, Teicher o.J.
- Mommsen, T : Zum ältesten Strafrecht der Kulturvölker. Fragen
zur Rechtsvergleichung gestellt von ... beantwortet
von ..., Leipzig 1905.
- Moran, W. L : The Conclusion of the Decalogue (Ex 20, 17 =
Dt 5, 21), CBO XXIX/4, 1967, 543 - 554.
- Morgan, J. de : Histoire et travaux de la délégation en Perse du
Ministère de l'instruction publique, 1897 - 1909,
Paris 1905.
- Morgenstern, J : The Book of the Covenant Part I, HUCA 5, 1928,
1 - 151.
- : The Decalogue of the Holiness Code, HUCA 26, 1955,
1-27.
- Nowinkel, S : Zur Geschichte des Dekalogs, ZAW 55, 1937,
218 - 234.
- : Le Décalogue, Paris 1927.

- Mühl, M : Untersuchungen zur altorientalischen und alt-hellenischen Gesetzgebung, Klio Beihh. 29, 1933.
- Müller, D. H : Die Gesetze Hammurapis und ihr Verhältnis zur mosaischen Gesetzgebung sowie zu den XII Tafeln, Wien 1903.
- Muffs, Y : Studies in the Aramaic Legal Papyri from Elephantine, New York 1973, STuDocJurGrAnt 8.
- Munch, P. A : Die Stellung Jesajas zu den sozialen Fragen seiner Zeit, Theologische Studien und Kritik 107, 1936, 217 - 235.
- : Die wirtschaftliche Grundlage des israelitischen Volksbewußtseins vor Saul, ZDMG 93, 1939, 217 - 253.
- Napier, F. D : Community under Law. On Hebrew Law and its Theological Presuppositions, Interpr VII, 1953, 404 - 417.
- Nembach, M : Ehescheidung nach alttestamentlichem und jüdischem Recht, TZ Bas 26, 1970, 161 - 171.
- Neubauer, K. W : Erwägungen zu Amos 5,4-14, ZAW 78/3, 1966, 292 - 316.
- Neubauer, J : Beiträge zur Geschichte des biblisch-talmudischen Eheschließungsrechtes, Leipzig 1920.
- Neufeld, E : Ancient Hebrew Marriage Laws, London 1944.
- : The Hittite Laws, London 1951.
- : The Rate of Interest and the Text of Neh 5, 11, JQR XLIV/3, 1954, 194 - 204.
- : The Prohibitions against Loans at Interest in Ancient Hebrew Law, HUCA 26, 1955, 355 - 412.
- : Socio-economic background of YOEL and SMITA, RSO 33, 1958, 53 - 124.
- : Inalienability of Mobile and Immobile Pledges in the Law of the Bible, RIDA 9, 1962, 33 - 34.

- Nicolskij, N. M : Die Entstehung des Jubeljahres, ZAW 1932, 216.
- Nielsen, E : Die zehn Gebote, Kopenhagen 1965.
- Nober, P : Codex Ur-Nammu, Verbum Domini 32, Rom 1953, 65 - 69.
- Norden, J : Fremdengesetzgebung in der Thora, Frankfurt 1930/31, Israel, Gemeindebl. 9, 110 - 113.
- Nörr, D : Die Auflösung der Ehe durch die Frau nach alt-babylonischem Recht, Studi in onore di Emilio Fetti, Milano 1961, ed 1962, 507 - 526.
- North, R : The biblical Jubilee and social Reform, Script B IV/11, 1951, 323 - 335.
- : Yad in shemitta-law, VT 4, 1954, 196 - 199.
- : Sociology of the Biblical Jubilee, Rom 1954.
- : Flesh, Covering, a response, Ex XXI 10, VT 5, 1955, 204 - 206.
- Noth, M : Das Kronrat der israelitischen Könige und seine Verwaltung, ZDPV 50, 1927, 211 - 244.
- : Die Ursprünge des alten Israel im Lichte neuer Quellen, Köln und Opladen 1961.
- : Geschichte Israels, Göttingen 1963⁵.
- : Das zweite Buch Mose, ATD, Göttingen 1959. (Ex)
- : Das dritte Buch Mose, ATD, Göttingen 1962.
- : Das vierte Buch Mose, ATD, Göttingen 1966.
- Nougayrol, J : Le palais d'Ugarit (PRU) III, IV, VI, Paris 1955, 1956, 1970.
- Nowack, W : Die sozialen Probleme in Israel, Straßburg 1892.
- : Der erste Dekalog, FZAW 33, 1918, 381 - 397.

- Oestreicher, T : Das deuteronomische Grundgesetz, Gütersloh 1923.
- Oettli, S : La condition des esclaves à Babylone, Académie des Inscriptions Comptes rendues 1888, 91.120 - 129. 595.
- : Das Gesetz Hammurabis und die Thora Israels, Leipzig 1903.
- Oppert, J : Les documents juridiques cunéiformes, ZA 1888, 174 - 185.
- Oyen, H. von : Biblische Cerechtigkeit und weltliches Recht, TZEas 6/4, 1950, 270 - 292.
- Padoch, J : Geschichte des altorientalischen Rechts, München 1946.
- Patrick, D : Casuistic Law Governing Primary Rights and Duties, JBL 92, 1973, 180 - 184.
- Paul, S. M : Ex 21,10, A Treefold Maintenance Clause, JNES 28, 1969, 48 - 53.
- : Studies in the Book of Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law, SVT 18, 1970.
- Paulsen, A : Mutter und Magd. Das biblische Wort über die Frau, Berlin 1935.
- Pedersen, J : Israel its Life and Culture, London und Copenhagen 1954³.
- Peiser, F. M : Studien zum babylonischen Rechtswesen, ZA 3, Leipzig 1888, 69 - 92.
- : Ein neubabylonisches Gesetzbuch. Sitzungsberichte der preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1889, 823 - 828.
- : Texte juristischen und geschäftlichen Inhalts, Keilschriftliche Bibliothek, Sammlung von assyrischen und babylonischen Texten in Umschrift und Übersetzung hrsg. von E. Schrader, Bd IV, Amsterdam 1970.

- Perrin, E : Trois textes bibliques sur les techniques d'acquisition immobilière, RHDroitFrStr 41/2, 1963, 177 - 195. 3, 1963, 387. - 417.
- Peters, N : Die Frau im AT, Düsseldorf 1927.
- : Die soziale Mirsorge im AT, Paderborn 1936.
- Petschow, H : Neubabylonisches Pfandrecht, Berlin 1956.
- : Zur Noxalhaftung im hethitischen Recht, ZA NF 21, 1963, 237 - 250.
- : Zur Systematik und Gesetzesteknik im Codex Hammurabi, ZA 23, 1965, 146 - 172.
- : Die neubabylonische Zwiesgesprächsurkunde und Gn 23, JCS 19, 1965, 103 - 120.
- : Zur Systematik in den Gesetzen von Ešnunna, Symbolae Juridicae et Historicae Martino David Dedicatae, Vol 2, Leiden 1968, 131 - 143.
- Pettinato, G : Untersuchungen zur neusumerischen Landwirtschaft I, die Felder, 1. Teil, 1967.
- Pfeifer, R. H : The Influence of Hammurapis Code outside of Babylonia, Ak. 24. Intern. Or. K., 148 - 149.
- Pfeiffer, A : Die Stellung der israelitischen Gesetzgebung zu den wichtigen Problemen des sozialen Lebens, Freiburg 1905.
- Philips, A : Ancient Israel's Criminal Law. A New Approach to the Decalogue, Oxford 1970.
- Phillips, A : Some Aspects of Family Law in Pre-exilic Israel, VT 23, 1973, 349 - 361.
- Pienaar, D. N : Die Begrip "Lossers" in die Oud Testament, Ned. Geref. Teologiese Tydskrif 13, 1972, 216 - 223.

- Pirenne, J : Introduction à l'histoire du droit égyptien,
les trois cycles de l'histoire juridique et sociale et
l'ancienne Égypte, AHDO II, 1938, 11 - 62.
- : Les contrats de vente de soi-même en Égypte à
l'époque saïte, Bulletin de la classe des lettres
et des sciences morales et politiques, 5^e série,
Tome 34 Brüssel 1948, 581 - 593.
- : Les institutions du peuple hébreux,
AHDO IV, 1949, 51 - 75;
AHDO V, 1950/51, 99 - 131;
AHDO + RIDA I, 1952, 33 - 86;
RIDA II, 1953, 109 - 149;
RIDA III, 1954, 195 - 255.
- : La loi et les décrets royaux en Égypte sous l'ancien
empire, RIDA, 3^e série, 4, 1957, 2 - 31.
- : Civilisations antiques (La société hébraïque
d'après la bible), Paris 1965.
- : Le procès des Filles de Salphaad, AcRBelg Sér 5,
T LII/6, 1966, 249 - 264.
- Plautz, W : Die Frau in Familie und Ehe. Ein Beitrag zum
Problem ihrer Stellung im AT, Diss. Kiel 1959.
(Plautz)
- : Zur Frage des Mutterrechts im AT, ZAW 74, 1962,
9 - 30.
- : Die Form der Eheschließung im AT, ZAW 1964,
298 - 318.
- Ploeg, J van : Les pauvres d'Israël et leur pitié, OES VII,
1950, 236 - 270.

- : Studies in Hebrew Law, CBQ 12/3, 1950, 248 - 259 (I),
12/4, 1950, 416 - 427 (II), 13/1, 1951, 28 - 43 (III),
13/2, 1951, 164 - 171 (IV), 13/3, 1951, 296 - 307 (V).
- : Slavery in the O.T., SVT 22, 1972.
- Plessis, S. J du : Babylone et la Bible, Suppl. Dictionnaire de la Bible,
Paris 1928, 800 - 815.
- Pohl, A : Die Gesetze von Ešnunna von Tell Harmal, Or NF XVIII,
1949, 126 - 129.
- Praag, A. van : Droit matrimonial assyro-babylonien, Amsterdam 1945.
- Preiser, W : Vergeltung und Sühne im altisraelitischen Strafrecht,
Fs E. Schmidt, hrsg. von P. Brockelmann ..., Göttingen
1961, 7 - 38.
- Prévost, M. H : Institutions et droits hébraïques, RIDroitFrÉtr 45,
1967, 529 - 532; 46, 1968, 530 - 535; 47, 1969,
524 - 534.
- Pritchard, J. B : Ancient Near Eastern Texts Relating to the OT.
(ANET) Princeton 1955.
- Proosdij, B. A van : Šar Mešarim, Titres des rois babyloniens comme
législateurs, Symbolae ad jus et historiam anti-
quitatis pertinentes Julio Christiano van Oven
dedicatae, Leiden 1946, 29 - 35.
- Puulko, A. F : Die altassyrischen und hethitischen Gesetze und das
AT, Studia Orientalia Helsingforsiae 1925, 125 - 166.
: Die Leviratsehe in den altorientalischen Gesetzen,
ArOr 1949, 296 - 299.
- Rabast, K. H : Das apodiktische Recht im Deuteronomium und Heilig-
keitsgesetz, Berlin 1949.

- Rabinowitz, J. J : Ex 22,4 and the LXX¹ version thereof, VT 9, 1959, 40 - 46.
- : Manumission of Slaves in Roman Law and Oriental Law, JNES 19, 1960, 42 - 45.
- : The Susa Tablets, the Bible and Aramaic Papyri, VT 11, 1961, 55 - 76.
- : Neo-Babylonian Legal Documents and Jewish Law, JJP XIII, 1961, 131 - 175.
- Rachfahl, : Zur Geschichte des Grundeigentums, Conradsche Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik, 3. Folge 19, 1900, 1 - 33. 161 - 216.
- Rad, G. von : Verheißenes Land und Jahwes Land im Hexateuch, ZDPV 66, 1943, 191 - 204 = Ges. Stud. 87 - 100.
- : Theologie des Alten Testaments, I, München 1966⁵, II, München 1965⁴.
- : Weisheit in Israel, Neukirchen 1970.
- Rahlf, A : Septuaginta, I. II, Stuttgart 1965⁸.
- Rauh, S : Hebräisches Familienrecht in vorprophetischer Zeit, Diss Berlin 1907.
- Reines, H. S : L'acquisition de la femme dans la Torah et dans le Talmud, Sinai 60, 1967, 276 - 282.
- Rémy, P : Contribution à l'étude des rapports entre l'alliance et les valeurs morales païennes, Diss. Lyon 1961/62.
- : Le vol et le droit de propriété au Proche-Orient et en Israel, MscRel XIX, 1962, 5 - 29.

- Rhodokanakis, H : Die Bodenbewirtschaftung im alten Südarabien,
Anzeiger der Akademie der Wissenschaften, Wien 53,
1916, 173 - 198.
- Richter, W : Recht und Ethos, München 1966.
- Riemschneider, H. K: Die hethitischen Landschenkungsurkunden, MIO 6,
1958, 321 - 381.
- : Zum Lehnswesen bei den Hethitern, ArOr 35, 1965,
333 - 340.
- : Lehrbuch des Akkadischen, Leipzig 1969.
- Ring, E : Israels Rechtsleben im Lichte der neuentdeckten
assyrischen und hethitischen Gesetzesurkunden,
Stockholm 1926.
- Robinson, T.H - Horst, F: Die zwölf kleinen Propheten (HAT 14),
Tübingen 1964³.
- Robschheit, H : Die Thora bei Amos und Hosea, EvT 10, 1950,
26 - 38.
- Römer, W. H. P : Frauenbriefe über Religion, Politik und Privatleben
in Mari. Untersuchungen zu G. Dossin, Archives
Royales de Mari X (Paris 1967), Alter Orient und
Altes Testament, Neukirchen 1971.
- Rosenkranz, B : Zur Chronologie der hethitischen Gesetze, ZA NF X,
1938, 210 - 214.
- Rost, L : Das Bundesbuch, ZAW 77/3, 1965, 255 - 259.
- : Fragen zum Scheidungsrecht in Gen 12,10-20. Fs für
H-W. Hertzberg zum 70. Geburtstag, 1965, 186 - 192.
- Rost, L. - Lisowsky, G: Concordantiae Veteris Testamenti, Hebraicae
atque Aramaicae, Stuttgart 1958.
- Rothstein, J. W : Das Bundesbuch und die religionsgeschichtliche
Entwicklung Israels, Halle 1838.

- Rousseau, J. J : Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, 1757 in: Collection complète des oeuvres de J. J. Rousseau, Aux Deux-Ponts MDCCCLXXXII, 21ff.
- Rowley, H. H : Moses and the Decalogue, Bulletin of the John Rylands Library, Manchester 1951, 34/1, 81 - 118.
- : Individual and Community in the Old Testament, TTo XII/4, 1956, 491 - 510.
- Rudolph, W : Was haben uns die großen Propheten des Alten Testaments heute zu sagen? Es für Landesbischof D. Th. Wurm, Stuttgart 1948, 39 - 50.
- : Esra und Nehemia (HAT 20), Tübingen 1949.
- : Das Buch Ruth, HAT, Gütersloh 1962.
- : Jeremia, HAT, Tübingen 1968³.
- Ruiz, V. A : La codification dans l'Égypte ancienne, JJP 11 - 12, 1957/58, 25 - 46.
- Rutten, M : Un lot de tablettes de Mananâ, RA 52, 208 - 225.
- Saarisalo, A : New Kirkuk Documents Relating to Slaves, Studia Orientalia V/3, 1934.
- Safri, S : The Praet. Implementation of the Sabbatical Year after the Destruction of the second Temple, Tarbiz, 1966/67, 1 - 21.
- Salomon, K : Die Lösung des sozialen Problems: die Fibel, Breslau 1931.
- San Nicolò, M : Einiges aus den neubabylonischen Rechtsurkunden, ZSav 1929, 24 - 54.
- : Peitrisgo zur Rechtsgeschichte im Bereiche der keilschriftlichen Rechtsquellen, Oslo 1931.

- : Rechtsgeschichtliches zum Gesetzbuch Linit-Ishtar
von Isin, Or 19, 1950, 111 - 118.
- : Neubabylonische Urkunden aus Ur, Or 19/2, 1950,
217 - 232.
- : Babylonische Rechtsurkunden des ausgehenden 8. und
7. Jahrhunderts v. Chr. 1. Hefte, ABAW 34, 1951.
- San Nicolò, M. - Petschow, H: Babylonische Rechtsurkunden aus dem
6. Jahrhundert v. Chr., ABAW 51, 1960.
- San Nicolò, M. - Ungnad, A: Neubabylonische Rechts- und Verwaltungs-
urkunden I, Leipzig 1929 - 1935.
- Saporetti, C : Questioni di eredità nel diritto ebraico e medio-
assiro, BibOr 13, 1971, 65 - 68.
- Sauermann, O : Amos, der Prophet der sozialen Gerechtigkeit:
Der Seelsorger 24, 1954, 229 - 235. 273 - 278.
- Schaeffer, Cl. F. A: Ugaritica I, 1939, II 1949, III 1956, alle Paris.
- Schaeffer, H : Hebrew Tribal Economy and the Jubilee as
illustrated in Semitic and Indo European Village
communities, Leipzig 1922.
- Schaeffer-Courtois-Contenson-Muschke-Vallois-Ferembach-Charles-
Clairmont-Miles : Ugaritica IV, Paris 1962.
- Schaeffer-Mougayrol-Laroche-Virolleaud:Ugaritica V, Paris 1968.
- Scharbert, J : Formgeschichte und Exegese von Ex 34,6f und seiner
Parallelen, Bib 38/2, 1957, 130 - 150.
- Scharff, A. - Seidl, E: Einführung in die Ägyptische Rechtsgeschichte
bis zum Ende des 18. J., 1957³.
- Scheftelowitz, J : Die Leviratsehe, Archiv für Religionswissenschaft,
1915, 250 - 256.

- Scheil, V : Quelques notes sur les Inscriptions de Gudea, ZA 7, 1892, 190 - 194.
- : Mémoires de la délégation en Perse II, textes élamites-sémitiques, Paris 1900.
- : La libération juridique d'un fils donné en gage ... RA XII, 1915, 1 - 13.
- : Mémoires de la Mission Archéologique de Perse, Vol 24, Mission en Susiane, Actes juridiques Susiens, Paris 1933.
- Schelbert, G : Ex XXII,2, im palästinischen Targum, VT 8, 1958, 253 - 263.
- Schilling, O : Der kirchliche Eigentumsbegriff, Freiburg 1930².
- : Die alttestamentliche Auffassung von Gerechtigkeit und Liebe. Vom Wort des Lebens, Fs Meinertz, 1950, 9 - 26.
- Schmalzl, R : Das Jubeljahr bei den alten Hebräern. Ein kritisch-exegetischer Commentar zu Lev 25,8-55, Eichstätt 1889.
- Schmidt, H : Das Bodenrecht im Verfassungsentwurf des Esra, Halle 1932.
- Schmidt, W : Das Eigentum auf den ältesten Stufen der Menschheit, I - III, Münster 1937 - 1942.
- Schmitt, G : Ex 21,18f und das rabbinische Recht, Theokratia, Jahrbuch des Institutum Judaicum Delitzschianum 2, 1970/72, 7 - 15.
- Schmölkel, F : Das angewandte Recht im AT, Diss Leipzig 1930.
- : Biblische "Du-Sollst"-Gebote und ihr historischer Ort, ZSav 36, 1950, 365 - 390.
- : Kulturgegeschichte des AO, Stuttgart 1961.

- : Das Land Sumer. Die Wiederentdeckung der ersten Hochkultur der Menschheit, Stuttgart 1962³.
- Schneider, G : Biblische Begründung ethischer Normen, Bibel und Leben 14, 1973, 153 - 164.
- Schneider, H : Geschäftsurkunden der Reichshauptstadt Ur zur Zeit der dritten Dynastie von Ur I, Or 19/4, 1956, 501 - 505.
- Schorr, M : Urkunden zum altbabylonischen Zivil- und Prozeßrecht, Leipzig 1913. (Schorr, M.)
- : Eine babylonische Zeisachtie aus dem Anfang der Kassitenzeit, Weidelsberg 1915.
- Schrader, E : Die Keilschriften und das AT, Berlin 1902³.
- Schranzhofer, L : Das Jubeljahr nach der Gesetzgebung des Moses und nach kirchlichem Rechte, Wien 1898.
- Schubert, K : Gesetz und Prophetismus, FfM 39/2, 1966, 96 - 104.
- Schuler, E. von : Staatsverträge und Dokumente des hethitischen Rechts, Neuere Hethiterforschung, hrsg. von G. Walser, Wiesbaden 1964.
- : Eine hethitische Rechtsurkunde aus Ugarit, UF 3, 1971, 223 - 234.
- Schurtz, H : Die Anfänge des Landbesitzes, Zeitschrift für Sozialwissenschaft III, 1900, 245 - 255. 352 - 361.
- Schwally, F : Semitische Kriegsaltertümer I, Leipzig 1901.
- Scudder, C. W : Ethics in Deuteronomy, SJOT VII/1, 1964, 33 - 40.
- Sedlatova, J : Bibliographisches zum hebräischen Recht I, JJP 11, 1957, 235 - 292; II, JJP 14, 1962, 89 - 107.

- Seidl, E : Ägyptische Rechtsgeschichte der Saiten und Perserzeit, Glückstadt-Hamburg-New-York 1956.
- : Vom Erbrecht der alten Ägypter, ZNIG 107, 1957, 270 - 281.
- : Einführung in die Ägyptische Rechtsgeschichte bis zum Ende des Neuen Reiches, Glückstadt 1937.
- : Altägyptisches Recht, Handbuch der Orientalistik, Ergänzungsbd II, Leiden 1964, 1 - 48.
- Seif, M : Über die altbabylonischen Rechts- und Wirtschafts-urkunden aus Išāli, Diss Berlin 1938.
- Sellin, E : Geschichte des israelitisch jüdischen Volkes, Leipzig 1924.
- Sellin, E. - Fohrer, G: Einleitung in das Alte Testament, Heidelberg 1965¹⁰.
- Selm, A. van : The best man and bride- from Sumer to St. John. With a new interpretation of Judges, chapters 14 and 15, JNES IX, 1950, 65 - 75.
- : The Goring Ox in Babylonian and Biblical Law, ArOr 13/4, 1950, 321 - 330.
- : Marriage and Family Life in Ugaritic Literature, London 1954.
- Semaan, A : La notion de l'aumône chez les Mésopotamiens, les Phéniciens et dans l'A.T., Strasbourg 1967.
- Seters, J. van : Jacob's Marriages and Ancient Near Eastern Customs. A Reexamination, Harv ER 62, 1970, 377 - 395.
- Simpson, C. A : A Study of Dt 12-18, AnglTR 34, 1952, 247 - 251.
- Sjöberg, A. W : Der Vater und sein mißratener Sohn, JCS 25, 1973, 105 - 169.

- Smend, R : Lehrbuch der alttestamentlichen Religions-
geschichte, Freiburg und Leipzig 1893.
- : Das Mein des Amos, BWZ 23/8, 1963, 404 - 423.
- Snaith, N. H : The Daughters of Zelophehad, VT 16, 1966,
124 - 127.
- Soden, W. von : Religion und Sittlichkeit nach den Anschauungen
der Babylonier, ZDMG 14, 1935, 143 - 169.
- : Kleine Beiträge zum Verständnis der Gesetze
Hammurabis und Filalamas, ArOr XVII, 1949,
359 - 373.
- : Grundriß der akkadischen Grammatik, Rom 1952.
- : Neubearbeitungen der babylonischen Gesetzes-
sammlungen, OLZ II/12, 1958, 517 - 527.
- : Akkadisches Handwörterbuch (AHw), Wiesbaden
1965ff.
- Sollberger, E : A New Fragment of the Code of Hammurapi, ZA
NF 22, 1964, 130 - 132.
- Speiser, E. A : New Nuzi Documents Relating to Family Laws,
AASOR 10, 1928/29, New Haven 1930, 1 - 73.
- : Notes to Recently Published Nuzi Texts, JAOS 55,
1935, 432 - 445.
- : Of Shoes and Shekels, IASOR 77, 1940, 15 - 18.
- : Some Sources of Intellectual and Social Progress
in the Ancient Near East, Studies in the History
of Culture: The Disciplines of the Humanities
(= W. G. Leland Presentation Volume) Ed. Percy
W. Long, Wisconsin 1942, 51 - 62.
- : Nuzi Marginalia, Or 25, 1956, 1 - 23.

- : The Wife-Sister Motif in the Patriarchal Narratives, LowInstSt 1, 1963, 15 - 28.
- Speiser, E. A - Pfeiffer, R. H: One Hundred New Selected Nuzi Texts, AASOR 16, New Haven 1936.
- Sperber, D : On Social and Economic Conditions in the Third Century Palestine, ArOr 38, 1970, 1 - 25.
- Stade, B : Eibliche Theologie des AT, BdI, Tübingen 1905.
- Staerk, W : Das Deuteronomium, Leipzig 1894.
- Stakemaier, F : Versuch eines Vergleichs zwischen dem babylonisch-assyrischen und dem hebräischen Kontraktwesen, Theologie und Glaube III/9, 1911, 705 - 725.
- Stamm, J. J : Dreißig Jahre Dekalogforschung, TRu NF 27, 1961, 189 - 239. 281 - 305.
- : Der Dekalog im Lichte der neueren Forschung, Bern 1962².
- Starck, W : Die Sklaverei im Spiegel der altorientalischen und alttestamentlichen Gesetzgebung, Diss Wien 1965.
- Steele, F. R : The Code of Lipit-Ishtar, AJA 51, 1947, 138 - 164. AJA 52, 1948, 425 - 450.
- Stein, S : The laws of interest in the OT, JTS 4, 1953, 161 - 170.
- Steinmetzer, F. K : Ueber den Grundbesitz in Fabylonien zur Kassitenzeit, AO, Leipzig 1918.
- Sternberg, G : Die Ethik des Deuteronomiums, Berlin 1908.
- Steuernagel, C : Kommentar zum Deuteronomium, Göttingen 1923.
- Stoderl, W : Das Gesetz Israels nach Inhalt und Ursprung, Marienbad 1933.

- Stoebe, H. J : Das achte Gebot (Ex 20,16), Wort und Dienst 1952, 108 - 126.
- : Raub und Leute, SVT 16, 1966, 340 - 354.
- Stohlman, St. C : Real Adoption at Huzi, Diss Frankeis 1972.
- Stopp, K. - Wendland, G. - Frakelmann, G. - Weber, H. - Heyde, P.: Christ und Eigentum, ein Symposium, Hamburg 1963.
- Strack, H. L : Einleitung in Talmud und Midrasch, München 1920⁵.
- Szlechter, E : La nature juridique de la clause qaqqadam kullu-rêsam kullu, RIDA V, 1950, 477 - 507.
- : À propos du code Ur-Nammu, RA 47, 1953, 1 - 10.
- : Les Lois d'Énnuma, Transcription, traduction et commentaire, Paris 1954.
- : Le code Ur-Nammu, RA 49, 1955, 169 - 177.
- : Le prêt dans l'ancien testament et dans les codes mésopotamiens d'avant Hammourabi, RPhlRel XXXV, 1955, 16 - 25.
- : Revue critique des droits cunéiformes III, StuDoc JurOrAnt 22, 1956, 478 - 499; IV a.a.O. 25, 1959, 485 - 514.
- : Tablettes juridiques inédites du musée d'Art et d'Histoire de Genève, CRAI 3, 1957, 215 - 223.
- : Le cautionnement dans le contrat de louage de services en droit babylonien, RSO XXXII, 1957, 667 - 674.
- : Le codé Iinit-Ishtar I, II, RA 51, 1957, 57 - 82. 177 - 196. III, RA 52, 1958, 74 - 90.
- : De quelques considérations sur l'origine de la propriété privée. L'Ancien Droit Mésopotamien. RIDA 5, 1958, 121 - 136.

- : Droits cunéiformes,
 RHDroitPrétr 39, 1961, 159 - 161,
 40, 1962, 92 - 96;
 41, 1963, 123 - 129,
 42, 1964, 139 - 147,
 43, 1965, 121 - 129,
 44, 1966, 118 - 127;
 45, 1967, 145 - 153;
 46, 1968, 142 - 150,
 47, 1969, 121 - 130.
- : Le régime des s'arétés personnelles à l'époque de la
 première dynastie de Babylone, RIDA X, 1963, 77 - 90.
- : Effets de l'absence (volontaire) en droit assyro-
 babylonien, Or 34, 1965, 289 - 311.
- : Les droits successoraux dérivés de l'adoption en
 droit babylonien, RIDA 1967, 79 - 106.
- : Nouveaux textes législatifs sumériens (II), RA 62,
 1968, 147 - 160.
- Tallquist, K : Babylonische Schenkungsbriefe transkribiert, über-
 setzt und kommentiert, Helsingfors 1891.
- Tanner, K : Untersuchungen zur Rechtsstellung der Frau im
 pharaonischen Ägypten, Klio 46, 1965, 45 - 81.
- : Untersuchungen zur ehe- und erbrechtlichen Stellung
der Frau im pharaonischen Ägypten, Klio 49, 1967,
 5 - 37.
- Théodoridès, A : Le testament de Hamakhte, RIDA 13, 1966, 31 - 70.
- Thompson, J. A : The Book of the Covenant Ex 21 - 23 in the Light of
 Modern Archeological Research, ABR 2, 1952, 97 - 107.
- Thureau-Dangin, F : Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften,
 Leipzig 1907.
- Toeg, A : Does Deuteronomy XXIV 1 - 4 Incorporate a General
 Law on Divorce? Dine Israel 2, 1970, 5 - 24.

- Tönnies, F : Artikel: "Eigentum" im Handwörterbuch der Soziologie, hrsg. von A. Vierkandt, Stuttgart 1959, 106 - 112.
- Tresmontant, C : Die sittliche Existenz bei den Propheten, Freiburg 1961.
- Tsevat, H : Die Erlaßjahrregelung im Rahmen des Sinaibundes, Sefär S^emuel Yeivin, Jerusalem 1969/70, 283 - 288.
- Tucker, G. H : The Legal Background of Gn 23, JBL 85/1, 1966, 77 - 84.
- Ungnad, A : Grammatik des Akkadischen, München 1949³.
- Untermann, A : Ethical Standards in World Religions. 1. Judaism, ET 85, 1973/74, 36 - 40.
- De Vaux, R : Ras Shamra, RB 45, 1958, 635 - 637.
- : Das AT und seine Lebensordnungen, I und II, Freiburg 1960. (De Vaux = Bd I)
- : Le problème des Habiru après quinze années, JNES 27, 1968, 221 - 228.
- Vejnberg, J. P : Probleme der sozialökonomischen Struktur Judäas vom 6. Jahrh. v. u.Z. bis zum 1. Jahrh. n.u.Z. Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte 1973, 237 - 251.
- Verdam, P. J : "On ne fera point mourir les enfants pour les pères" en droit biblique, RIDA 2/3, 1949, 393 - 416.
- Vesco, J.-L : Les lois sociales du Livre de l'Alliance (Ex XX, 22 - XXIII, 19), RThom LXVIII/2, 1968, 241 - 264.
- Virolleaud, C : Le Palais royal d'Ugarit (PRU) II, V, Paris 1957/65.
- Volterra, E : Le affrancazioni di schiavi nei documenti aramaici del V secolo a.C., Estratto dagli Scritti in onore di G. Furlani, 675 - 696.

- Volz, P : Mose. Ein Beitrag zur Untersuchung über die Ursprünge der israelitischen Religion, Tübingen 1907.
- Wagner, V : Zur Systematik in dem Codex Ex 21,2 - 22,16, ZAW 81, 1969, 176 - 182.
- : Rechtssätze in gebundener Sprache und Rechtssatzreihen im israelitischen Recht. Ein Beitrag zur Gattungsforschung, Berlin 1972, EZAW 127.
- Wallis, G : Die soziale Situation der Juden in Babylonien zur Achämenidenzeit aufgrund von 50 ausgewählten Urkunden. Diss FU Berlin 1953.
- : Aus dem Leben eines jüdischen Sklaven in Babylon, Fs E. Parnikol, Berlin-Ost 1964, 14 - 20.
- : Das Jobeljahr - eine Novelle zum Sabbatjahr, MIO 15, 1969, 337 - 345.
- Walter, F : Die Propheten in ihrem sozialen Beruf und dem Wirtschaftsleben ihrer Zeit. Ein Beitrag zur Geschichte der Sozialethik, Freiburg 1900.
- Wanke, G : Zu Grundlagen und Absicht prophetischer Sozialkritik, KerdO 18, 1972, 2 - 17.
- Waterman, L : Pre-Israelite Laws in the Book of the Covenant, American Journal of Semitic Languages and Literature 38, 1921, 176 - 182.
- Weber, M : Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd III, Das antike Judentum, Tübingen 1921.
- Weeks, H. K : The Real Estate Interests of a Huzi Family, Diss Brandeis 1972.
- Weidner, E : Eine Erbteilung in mittelassyrischer Zeit, AfO 20, 1963, 121 - 124.

- Weinfeld, H : The Origin of Humanism in Deuteronomy, JBL 80/3, 1961, 241 - 247.
- : Israelite and Non-Israelite Concepts of Law, BethMiqra 17, 1964, 58 - 63.
- : The Origin of the Apodictic Law, VT 22, 1972, 63 - 75.
- Weingreen, J : The Case of the Daughters of Zelophehad, VT 16, 1966, 518 - 522.
- Weiser, A : Das Buch der zwölf kleinen Propheten, ATD 24, Göttingen 1949.
- Weismann, J : Falion und Öffentliche Strafe im Mosaischen Rechte, Leipzig 1913.
- Weiss, D. H : A Note on אָרֶשֶׁת׀ לא אָרֶשֶׁת׀, JBL 81/1, 1962, 67 - 69.
- Welton, F : Naboths Weinberg (1.Kö 21), BWT 33, 1973, 16 - 32.
- Wendel, A : Das Opfer in der altisraelitischen Religion, 1927.
- Wendland, G : Theologische Gesichtspunkte zur Eigentumsfrage, Christ und Eigentum, Symposionband in der Reihe der Stundenbücher, Hamburg 1963, 121 - 147.
- Wenham, C. J : Legal Forms in the Book of the Covenant, Tyndale Bulletin 22, 1971, 95 - 102.
- Wilanowski, B : Une nouvelle interprétation du § 31 du recueil des lois assyriennes, JJP IV, 1950, 267 - 273.
- Wilcke, C : Einige Erwägungen zum § 29 des Codex Lipiteštar, WO IV/2, 1968, 153 - 162.
- Wildberger, H : Israel und sein Land, Evt 16, 1956, 404 - 422.
- : Jesaja, Biblischer Kommentar AT X/1-4, Neukirchen 1965 - 1969.

- Willesen, F : The Yalid in Hebrew Society, ST 12/2, 1958,
192 - 210.
- Wilke, F : Der Sozialismus im hebräischen Altertum.
Religion und Sozialismus, Fs der ev-theol Fak.
Wien 1921.
- Winkler, H : Die Gesetze Hammurapis, AO IV/4, 1902.
- Winter, J - Wünsche, A: Mechilta, ein tannaitischer Midrasch zu
Exodus, Leipzig 1909.
- Wingin, W : The calender tablet from Gezer, Eretz Israel 6,
1960, 9* - 12*.
- Wisemann, D. J : The Alalakh Tablets, London 1953.
- : The Laws of Hammurabi Again, JSS 7/3, 1962,
161 - 172.
- Wocken, A : Der Reiche im AT. Ein Beitrag zu Jes 53,9.
TTZ 62, 1953, 52 - 58.
- Wolff, H.-W : Ein prophetisches Wort zur sozialen Not (Am 8, 4-8).
Das Eigentum als Problem ev. Sozialethik 2,
Schriftenreihe Kirche im Volk, hrsg. von der
ev. Kirche im Rheinland 1949, 161 - 163.
- : Dodekapropheten, Hosea (BK 14), Neukirchen 1965².
- : Dodekapropheten, Amos (TK 14), Neukirchen 1969.
- : Anthropologie des AT, München 1973.
- : Masters and Slaves, Interpr 27, 1973, 259 - 272.
- Wüsthwein, E : Amos-Studien, ZAW 62, 1949/50, 10 - 52.
- : Der Sinn des Gesetzes im AT, ZTK 55/3, 1958,
255 - 270.
- Yaron, R : The Schema of the Aramaic Legal Documents,
JSS II/1, 1957, 33 - 61.

- : Aramaic Marriage Contracts from Elephantine,
JSS 3/1, 1958, 1 - 39.
- : A Document of Redemption from Ugarit, VF 10,
1960, 83 - 90.
- : Introduction to the Law of the Aramaic Papyri,
Oxford 1961.
- : Matrimonial Disputes at Eshnunna, JSS 8/1, 1963,
1 - 16.
- : The Goring Case in Near Eastern Laws, Israel Law
Review 1, 1966, 396 - 406.
- : The Laws of Eshnunna, Jerusalem 1969.
- : The Middle Assyrian Laws and the Bible, Bib 51,
1970, 549 - 557.
- Zeitlin, S : Studies in Talmudic Jurisprudence, JQR 60,
1969/70, 89 - 111.
- Zimmerli, W : Das Gesetz im AT, TLZ 85, 1960, 481 - 498.
- Zimmern, H. - Friedrich, J: Hethitische Gesetze aus dem Staatsarchiv
von Boghazköi, AO XXIII/2, 1923.
- Zinger, E : Das Schuld- und Vollstreckungsrecht (Obligationen-
und Exekutionsrecht) nach Moses, Jud 16, 1960,
72 - 90. 156 - 171. 207 - 215.
- : Israels Privatrecht nach den Gesetzen des Moses,
Jud 18/3, 1962, 129 - 139.
- Zscholke, H : Das Weib im AT, Wien 1883.

Die Stichworte, unter denen die Titel zitiert werden, sind unterstrichen.

Lebenslauf

Am 15. Februar 1947 wurde ich als zweite Tochter des Dipl.-Bibliothekars Walter Donke und seiner Ehefrau Herta, geb. Gläsmann, in Berlin geboren. Nach vierjährigem Grundschulbesuch in Berlin-Wittenau kam ich auf das Französische Gymnasium in Berlin-Wedding. Dort legte ich im März 1966 das deutsche Abitur in französischer Sprache ab.

Im SS 1966 begann ich mit dem Studium der Theologie. Ich studierte in Berlin, Marburg und Mainz und bestand im Dezember 1970 das Erste Theologische Examen vor dem Evangelischen Konsistorium Berlin-Brandenburg. Im Januar 1972 begann ich mit dem Vikariat in Mainz-Eretzenheim und legte vor der Prüfungskommission der Kirchenleitung der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau im September 1974 das Zweite Theologische Examen ab. Am 10. November 1974 wurde ich ordiniert.

Seit 1. Mai 1973 bin ich wissenschaftliche Mitarbeiterin am Fachbereich Evangelische Theologie - Altes Testament - an der Johannes Gutenberg-Universität in Mainz.

Ich bin verheiratet mit Dieter Stadler. Wir haben seit dem 15. Sept. 1974 eine Tochter.

Saulheim, im November 1974.

Gisela Stadler

